الناسُ والأمم

بحث فى أصول الفلسفة السياسية

تأليف : لويس هالى
ترجمة : الدكتور محمد فتحى الشنيطى

النَّاسُ وَالأُمَمُ

بحث فى أصول الفلسفة السياسية

تأليف : لويس هال

ترجمة : الدكتور محمد فتحى الشنيطى

الناشر

مؤسسة سجل العرب

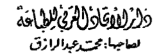
بإشراف الأستاذ الدكتور ابراهيم عبده

٢٦ شارع شريف باشا - القاهرة

تليفون ٤٩٩٩٩

MEN AND NATIONS

by Louis Halle



محتويات الكتاب

رقم الصفحة

مقدمة ٧

الباب الأول — نص البحث ١٣

الفصل الأول — الفلسفة الثنائية ١٥

الفصل الثانى — الفلسفة والجماعة ٢٩

الفصل الثالث — الفلسفة ، الجماعة ، الدولة ٤٥

الفصل الرابع — من المسئول . . . ! ٦٩

الفصل الخامس — صحة الأفكار ٨٣

الفصل السادس — الكشف طريق التقدم ٩٩

الفصل السابع — تنظيم الجنس البشرى ١١٣

الباب الثانى — شروح وإضافات ١٤٧

هوامش . . . . ، ٢٥٧

« إلى ذكرى إبراهيم

الذى أخذ على عاتقه أن يتحدث

إلى العزيز الحكيم »

مقدمة

إن كل من يحاول فهم المسائل العملية ، يسبر غورها تحت السطح ، ويكتشف أن لها جذوراً ضاربة فى مسائل الفلسفة . فالإجابة — مثلا — على السؤال الذى واجه المنتصرين المتبصرين فى الحرب العالمية الثانية وهو ما إذا كان لهم أن يتشبثوا باستسلام أعدائهم استسلاماً غير مشروط ، هذه الإجابة تعتمد اعتماداً كلياً على الإجابة عن أسئلة حول طبيعة الناس والأمم . فلو كانت الأمم أشخاصاً معنوية بعضها خير بالطبيعة وبعضها الآخر شرير ، ولو كانت الأمم المنهزمة من بين الأشرار ، لكان من الخطأ عندئذ قبول أى شيء أقل من الاستسلام غير المشروط . ولكن إذا لم تكن الأمم أشخاصاً أو إذا كان لها كلها طبيعة مشتركة ، فقد تظهر أسباب تجعل من الأحكم التفاوض على الشروط .

هذه العلاقة بين الحياة العملية والفلسفة تفسر لنا العلة فى اهتمام من تكون السياسة عمله الرسمى اهتماماً بالغاً فى نهاية الأمر بمسائل الفلسفة ، وهذا الكتاب الذى تعد هذه الملاحظات بمثابة تقديم له ، هو ثمرة بحث بدأ عرضاً منذ عشر سنوات . أيام توظفى فى الحكومة ، وما انفك ينمو ويتعمق حتى لحظة إتمامه .

وقد بدأ الكتاب فى الأصل بمسائل عملية . وكانت الصورة التى اتخذها هى صورة التحقيق ، باتباع المنهج الجدلى سؤالا وجواباً ، حتى الوصول إلى مجالات الفلسفة . ولما كان كل جواب يثير مشكلة فقد استمد البحث من ذاته دافعاً يدفعه نحو الاستزادة . وعلى هذا فقد كنت أنتقل من حجة إلى حجة ؛ ويحدث أحياناً أن أصل إلى نهاية طريق مسدود ، فأعود من

جديد عساى أعثر على طريق آخر أسلكه . وأخيراً يبدأ شيء — أشبه بالجواب النهائي — في التشكل . والباحث الذى أنفق سنوات فى عمل قد يميل إلى الاعتقاد بأنه أوشك أن ينجزه ، ولكن مع ذلك ثمة نقاط تركها وراءه على جانبي طريق البحث الذى سلكه لم يصل فيها إلى حل مقنع — فيقر بذلك آخر الأمر . وحين يعود إليها ويعكف على تأملها ، تلوح له خواطر تنعكس أضواؤها على مجالات جديدة للمشكلة،وقد يقضى هذا به إلى مزيد من المفاهيم ، عليه أن ينظر فيها . ومن ثم يعاود النهوض بالعبء كله من جديد .

والواقع أنى شرعت أكتب فلسفة قبل أن تكون لى فلسفة ، وقد نمت فى ذهنى فلسفة من خلال تأملى وأنا منصرف إلى الكتابة ، وما كادت تجتمع لى فلسفة مستكملة فى جوها حتى طرحت جانباً كل ما كتبت ، وبدأت تماماً من جديد . والآن وقد تبلور فكرى،فى مستطاعى أن أبدأ من النتائج التى وصلت إليها . فبدلا من أن أشق طريقى من المسائل العملية إلى الفلسفة التى تتجاوب معها ، بدأت بالفلسفة وشرعت أطبقها . وكانت نتيجة ذلك مجلداً أقل فى حجمه بمقدار النصف من سوابقه قد تركزت فيه كثير من الأفكار . وليس فى وسعى أن أتخيل أنه سيكون لدى فيما بقى لى من عمر ، شيء آخر جوهرى أضيفه إلى ما كتبت .

ولما كانت بؤرة البحث مركزة على مشكلات السياسة ، فيجب اعتبار هذا الكتاب مؤلفاً فى الفلسفة السياسية . وإن ما فيه من تطبيق لأدعى أن يتصف بهذه الصفة مما فيه من فلسفة بحت . وسيرى القارىء أنى لو كنت بدأت بحثى بمسائل منصبة على طبيعة الحضارة ، أو مسائل متصلة بمعنى الفن أو مسائل عن التجربة الدينية لكنت وصلت إلى الفلسفة عينها . ولكنت وصلت إليها أيضاً لو أنى جعلت همى اكتشاف معنى الحياة .

ومهما يكن من أمر فلما كان هذا الكتاب فى الفلسفة السياسية ، فإنى أود أن أحذر القارىء من خيبة أمل قد يصادفها . فإننى لا أقدم له — كما فعل أفلاطون وهوبز وروسو وآخرون — نموذجاً لنظام سياسى يعتبر نهائياً . بل إن ما أزوده به لهو تفسير للسبب فى أن مثل هذا النموذج يجب ألا يكون .

والكتاب فى صورته الأخيرة التى يخرج بها إلى القراء ، اقتصر الباب الأول منه على أن يكون شاملا لصلب البحث . ولذلك لم أعمد فيه إلى الوصف والتمثيل إلا حيثما وجدت ذلك مهماً لفهم سياق الحجج . ولما كانت بعض الأحكام قد تبدو مع ذلك مفتقرة إلى الإيضاح ، فإن القارىء المدقق قد يطلب المزيد ، لذلك أضفت الباب الثانى مستوعباً للشروح والإضافات ، متضمناً لما شعرت أنه كان ينبغى أن أضمنه الباب الأول . ويشمل الباب الثانى أيضاً مناقشة مضامين البحث ، وهى وإن تكن ضرورية لفهمه فهى فى ذاتها تعين على الإيضاح ببسط الأضواء ، ويضم الباب الثانى كذلك مصادر الاستشهادات الواردة فى المتن .

وإذا صنف الكتاب على هذا الوجه ، أتى مجيباً لحاجة طائفتين من القراء : فالقارىء الذى يكتفى بمعرفة الفكرة الأساسية يجد غناءه فى الباب الأول : وأما القارىء المدقق فيمكنه أن يرجع بعد قراءة كل قسم إلى المواد الإضافية الخاصة به فى الباب الثانى .

ولما كان نظام الكتاب قد نسق بحيث ينبنى كل قسم فى الباب الأول على الحجج الواردة فى الأقسام السابقة عليه ، فالطريقة الوحيدة لقراءته هى أن يطالع الكتاب من بدايته إلى نهايته . فالقارىء الذى يؤثر مجرد التصفح ، ملتقطاً بعض الأقسام هنا وهناك يؤسفنى أن أقول إنه إذا حاول هذا سيعود من الكتاب بخفى حنين .

وإنى لألتمس من القارىء تسامحه فى أمر آخر : فى بناء فكرى كهذا الذى حاولت أن أشيده هنا ، تتداخل الحجج فى اعتماد بعضها على البعض الآخر ، ولكنها لايمكن أن تعرض إلا واحدة بعد الأخرى . ويترتب على ذلك أن الحجج التى تساق فى الأول قد تحتاج إلى شىء من الصقل والتصحيح على ضوء الحجج التى تأتى بعدها . ومن ثم أطلب من القارىء ألا يصدر حكما نهائياً إلا بعد أن يكون البناء كله مستكملا أمامه .

لقد كان واضحاً لفترة طويلة أن الإجماع الفلسفى الذى يعزز الحضارة قد انهار منذ القرن الثامن عشر. فالمقدمات التى كانت فى يوم ماتحظى بوجه عام ، بحسن القبول لم تعد تزودنا بأساس للتفاهم المتبادل بين الناس والأمم. ولست أشير بهذا فقط إلى الخلاف بين « العالم الحر » و « العالم الشيوعى » . فالخلط قائم فى عالمنا الذى يدعو نفسه حراً ، ولكنه ليس على شك بصدد الأسس الفلسفية للحرية .

فالافتقار إلى مقدمات مقبولة متلائمة ، يجعل تعليم السياسة الدولية ، كمثل تعليم سائر الموضوعات ، مهمة ثقيلة الوطأة على الأستاذ والطالب على حد سواء . فقد لاتلتقى المقدمات البينة اليسيرة عند أستاذ آخر . وها هى ذى ألفاظ الدعاية قد امتزجت بمصطلحات الدراسة ، والتصورات الميثولوجية لاتتميز منها بالمثل ، وليس هنالك ذهنان يتفقان على كنه الواقع. هذا وحده شفيع للمهمة التى ينهض بها هذا الكتاب .

وليس ثمة أحد فى القرن العشرين يمكن أن يكون دعياً فى مثل هذه الأمور بالقدر الذى كان عليه المرء فى الأزمنة الأسبق التى كانت أشد ثقة بنفسها . وحسبى أن أقول فى ختام هذه المقدمة ما قاله هوبز فى عمدة كتبه :

« ليس فى هذا البحث بأسره أى شىء . . . بقدر ما يسعنى أن أدرك ، يتنافى مع كلمة الله أو مع الأخلاق الحميدة ، أو يعكر صفو الحياة العامة . ومن ثم فإننى أرى أن من المفيد طبعه ، ومن الأفيد تعليمه فى الجامعات إذا التقت معى فى هذا الرأى ، وهى التى يناط بها الحكم على مثل هذه الدراسات » .

جنيف ١٩٦١ لويس . ج . هال

الباب الأول

نص البحث

الفصل الأول

الفلسفة الثنائية

(١)

القضية الأساسية التى سنعرضها فيما يلى هى أننا نقيم فى عالمين فى آن واحد ، مثل لاعب السيرك الذى يعتلى جوادين بإحدى قدميه على صهوة أحدهما والأخرى على صهوة الآخر . والانقسام إلى عالمين هو مصدر مشكلاتنا الرئيسية فى سلوك كل منا فى حياته ، وفى تنظيم مجتمعاتنا .

ولا إخالنى أتقدم بهذه القضية كاكتشاف شخصى توصلت إليه ، فقد كانت قضية جذرية فى الفلسفة والدين منذ الأزمان السحيقة ، وقد بسطت فى أقدم الكتابات التى ما برحت باقية حتى اليوم ، كتابات رجال عاشوا فى مصر منذ خمسة آلاف عام خلت .

وسأحاول فى هذه الصفحات أن أبين أن الماضى والحاضر يمكن أن يفهما فى كشف هذه الثنائية ، وأنه يجب تناول المستقبل فى حدودها إذا كان علينا أن نحقق الأمل فى حياة أفضل لبنى البشر .

والتعبير الكلاسيكى عن الفلسفة الثنائية هو فى نظر معظمنا لاصق بشخصية « سقراط » كما عرضها « أفلاطون » . فقد كان عالما سقراط هما عالم الأفكار وعالم الأشياء المادية . وقد اعتنق سقراط وجهة النظر القائلة بأن الأفكار وحدها هى الحقيقة ، بمعنى أنها جوهرية وأزلية ، بينما التمثلات المشخصة الفردية المتعددة لتلك الأفكار فى العالم المرئى هى تمثلات ناقصة ، وهى انعكاسات عارضة لها . فالمرئى يمثل محاولة لنقل اللامرئى . مثل تلك المحاولة الهابطة فى القيمة التى يتوخى بها فنان نقل نسخة لرسم عظيم .

إن طرح هذه النظرية الأفلاطونية فى الأفكار بهذه البساطة، لا يفضى إلى الاقتناع بها ومع ذلك يمكن أن نعرضها على نحو تقف منه هذه على قدميها كحقيقة بذاتها .

لنتساءل ماهو الخط المستقيم ؟

ويمكننا أن نجيب على هذا السؤال بطريقة من اثنتين :

ففى وسعنا أن نقول إن الخط المستقيم هو امتداد فى بعد واحد واتجاه واحد فقط ، إذ يمكننا أن نتناول قلماً ونخط خطاً مستقيماً على قطعة من الورق . ولو أننا أجبنا هاتين الإجابتين معاً لواجهنا تبايناً واختلافاً ، ذلك لأن الخط المستقيم الذى رسمناه على الورق لن يتفق مع التعريف الذى أعطيناه . فأياً كانت العناية والدقة اللتان رسمناه بهما فإنه لن يتحدد ببعد واحد (ما دام الوجود المادى يتطلب أكثر من بعد واحد) ولن يتحدد باتجاه واحد . فسيكون له عرض كما سيكون له طول ، وسينجم عن تحديدات المواد التى استخدمناها فى رسمه إن لم يكن عن تحديدات ضبطنا لهذه المواد، بعض خلل فى الاتجاه ، وإن يكون طفيفاً . هذا التباين بين التعريف والمثل يقتضى التوفيق . وكيف يكون التوفيق ؟

إننا نقوم بهذا التوفيق بتمييز الفكرة من التعبير المادى المشخص عنها . فالتعبير المشخص يمثل جهـــداً لتقديم الفكرة التى حين تتحقق فى كنف التحديدات الطبيعية للعالم المادى لا تفعل شيئاً أكثر من أن توحى به ، بأن تقربه إلى أقصى حد ممكن، فما رسم على الورق ليس بذاته خطاً مستقيماً إنما لا يعدو أن يكون إيعازاً بخط مستقيم .

وكادى بوسعى أن أقول إن الخط المرسوم على الورق هو وحده الذى له القيمة التى أدعوها حقيقة واقعة ، بينما الخط المتصور فى التعريف

هو وهم من حيث أنه ليس له وجود يمكن قياسه . ومع ذلك فإنني أوجه النظر إلى أنه فى هذه الحالة يؤدى الخط التصورى ، أى فكرة الخط ، الدور الأساسى فى الذهن البشرى ، فالفكرة بالنسبة للذهن أشد واقعية من الظاهرة المرئية . فهى تأتى أولا ، ما دام أنها كانت هى التى حاولنا أن نمثلها حين وضعنا القلم على الورق . وهى تأتى كذلك فى نهاية الأمر . ذلك أننا حين ننظر إلى ما وضع على الورق ينحى ذهننا من تلقاء نفسه عرض الخط واختلالات الاتجاه كعيوب يمكن غض النظر عنها . إن ذهننا يترجم المرئى مستعيضاً عنه بالفكرة التى كانت هى النموذج التى تحدد به شكل المرئى . ومن ثم فالفكرة لها فى النهاية مثل ما لها فى البداية ، حقيقة واقعية أشد حيوية . والظاهرة المادية هى فقط محاكاة ناقصة للفكرة .

لقد وصفت الثنائية هنا فى حدود جزئية ، ويمكننا أن نعطى عنها تعبيراً عاماً وذلك بأن نقرنها بالحدين المتعارضين اللذين لا غنى لأحدهما عن الآخر ، أعنى الكمال والنقص . والنقص هو طابع كل شىء فى العالم المحسوس ، وهو من ثم يربط برباط التناقض بين العالم المحسوس وعالم الكمال . إذ كيف يتأتى النقص إلا بالمقارنة بالكمال ؟ إن حاجة الذهن إلى مستوى من الكمال هى وحدها التى تجعل أى شىء يمكن أن يكون ناقصاً . وفى القول بأن خطاً ليس مستقيما استقامة كاملة نعلن وجود فكرة ، وجود خط مستقيم استقامة كاملة لا يمكن تجسيده مادياً . ويترتب على هذا أن عالم الأفكار هو الأساسى .

ونحن نقبل الخط المستقيم كتصور لكمال يوجد فى الخيال فقط . ونحن نفترض أن العلامة على الورقة تمثل محاولة لمحاكاته بنتائج تأتى لا محالة ناقصة . هب ، مع ذلك ، أن ناقداً لهذا الاستدلال قد يزعم أن الخط المرسوم بالقلم بينما ينظر إليه كتمثل ناقص لتصور امتداد ذى بعد واحد فى اتجاه واحد ، فمن الأفضل اعتباره تمثلا كاملا لتصور شكل له طول معين وعرض معين واختلاف معين عن الاستقامة .

وردى على ذلك أن ليس ثمة تصور من هذا القبيل . فالخط المستقيم كما عرفناه يمثل ذاته لأذهاننا كتصوير جوهرى فى الطبيعة ، بينما الشكل الذى يطابق العلامة على الورق مطابقة دقيقة ليس له مثل هـذه المكانة ، فـكل منا يخطر بذهنه تصوير خط مستقيم ولا يصدق هذا على التصوير المشهور لمثل هـذا الشكل الخـاص ، الذى لا يمكن أن يستعين به ذهنى ليبدأ به (وعلى ذلك فهو لم يكن فى ذهنى حين وضعت القلم على الورقة) أو يعنى حتى بالنظر إلى ترجمته الـكاملة . فأحدهما يصلح كنموذج كلى فى أذهاننـا بينما الآخر لا يصلح لذلك . ومن ثم فحين ننظر إلى العلامة على الورقة فإن ما تثيره هو التصور وليس شكلا تطابقه مطابقة دقيقة ، وهو تصوير خط مستقيم لا تطابقه مطابقة دقيقة .

أضف إلى ذلك أن الدائرة توجد فى أذهاننا كتصور طبيعى . فإذا ظهر لنا الآن جسم له شكل دائرة باستثناء واحد وهو أن حافته مشطوفة ، فإن ذلك الجسم يوحى لنا بتصور دائرة ، والانحراف عن الدائرة يمثل لأذهاننا كنقص ، فالجسم المادى يمثل تصور دائرة تمثيلا ناقصاً ، بينما تصور آخر (وهو تصور شكلها الراهن) يمثلها لنا تمثيلا كاملا .

فنى هذه الأمثلة عن الخط والدائرة ، أين هو أساس التمييز الذى لا يؤثر فينا ، بين المطالب الصحيحة والمطالب الباطلة ، بحيث نتخذه تصوراً جوهرياً أو فـكرة جوهرية ؟

فالتصور الصحيح هو الذى يكون له ذلك الانتظام الذى يجعله قابلا لأن نعبر عنه فى عبارات نصوغ منهـا تعريفاً بسيطاً . فهو يمثل منطقاً . أما التصور الباطل فهو يفتقر إلى الـكيفية . فهو لا يمثل منطقاً ما . وليس ثمة صيغة لوصف الشكل الدقيق للعلامة التى توحى بخط مستقيم كما وجدت

صيغة لوصف الخط المستقيم ذاته لأن هذا الشكل يفتقر إلى الانتظام . فله قسمات لا تحدث تبعاً لأى مبدأ من مبادىء المنطق . فنى وسعى أن أعرف دائرة بأنها خط يمتد فى مسطح واحد، وهو فى كل مكان على مسافة متعادلة من نقطة محددة ، ولكن الدائرة المشوهة التى عرضتها فى مثالى ، وهى المفتقرة إلى الانتظام ، ليست قابلة لانطباق هذا التعريف عليها .

أخلص مما تقدم بأن لنا فى أذهاننا كأمر طبيعى ، نموذجاً لسياق منطقى يجد تعبيره فى بعض التصورات الجوهرية . وحين نتطلع إلى العالم المحسوس فنحن نفعل ذلك فى نطاق هذا النموذج . ونحن نبحث عن مطابقات له ، وما نجده على أفضل وجه أشياء مقاربة له ، ومطابقات تتفاوت فى النقص . وحين نجدها تبذل رؤيتنا قصارى جهدها لنرى فيها المطابقات التى تبحث عنها . وهى تجاهد لتصحيح الاضطراب ، ولتعدل منه بحيث يحاكى نموذج السياق المثالى الذى يوجد كواقعة من وقائع الطبيعة فى أذهاننا . فنى نقص أحد العالمين ، نرى بالتالى كمال العالم الآخر .

ويثير ذلك تساؤلنا عما يمثله ذلك النموذج من المنطق القائم فى أذهاننا .

(٢)

فى الخلق الإنسانى تأتى الفكرة دائماً فى الأول — فالإنسان الذى يرسم خطاً مستقيماً لديه الفكرة قبل أن يبدأ الرسم ، والمثال لديه فكرة تمثاله قبل أن يواجه كتلة الحجر . وحين اتخذ روبسبير ، اتجاهاً للثورة الفرنسية كان لديه فكرة المجتمع الذى قصد إلى إنتاجه . وليس ثمة أحد يتولى عملا من أعمال الإبداع دون فكرة سابقة عما يروم إبداعه .

والفلسفة الثنائية تفترض أن ما يصدق على الخلق الإنسانى يصدق على الخلق كله . فلا بد أن إله الخلق كانت لديه فكرة النور قبل أن يقول : « ليكن هناك نور » . ولا بد أن فكرة الإنسان كانت موجودة قبل أن

يكون هنالك أناس ، ولا بد كذلك أن يكون هنالك نموذج للسياق خارج الذهن البشرى قبل أن يكون هنالك نموذج له داخل الذهن ،ومن المفروض عندئذ أن النموذج داخل الذهن يطابق النموذج خارجه . وعلى ذلك فتبعاً لسقراط تطابق الفكرة الإنسانية عن الجمال حقيقة فى الطبيعة . فهى تمثل المفهوم الإنسانى لما هو إلهى . فالمثال الذى يعبر عنها فى تمثال ، وإن كان هو نفسه فانياً ، فإنه يعبر عن حقيقة سرمدية ، حقيقة وجدت قبله وستبقى بعده .

وقد كانت الثنائية فى الطبيعة ذاتها ، مستقلة عن الإنسان ، هى المقدمة التى تأسست عليها الإنجازات الفنية عند اليونان القدامى ، بل وإنجازاتهم الفكرية والسياسية أيضاً .فحين شكل براكسيتليس Praxiteles هرمس Hermes لم يتخذ نموذجه إنساناً فردياً ملموساً ، ذلك لأن كل إنسان فرد كان على أفضل وجه نسخة ناقصة للأصل ، لفكرة الإنسان ، وهذا الأصل كان نموذجه وكان يتوخى أن يمثل هذا الأصل تمثيلا مباشراً فى الحجر .

وللنظرة الأفلاطونية تعبيرها اللاهوتى فى الأسطر الخمس الأولى للإنجيل تبعاً ليوحنا « فيما يسمى نظرية اللوغوس Logos : أتت الفكرة أولا ، والفكرة أتت من لدن الله ، والفكرة كانت هى الله . وقد خرجت جذور المسيحية كما تصورها مؤسسها بولس من هذه النظرة ، قال « نحن لا ننظر إلى الأشياء المرئية بل إلى الأشياء التى لا ترى ، ذلك لأن الأشياء المرئية زائلة ، بينما الأشياء التى لا نراها هى السرمدية » .

هنا إذن أساس ممكن ، لسلطة تفوق سلطة البشر للأفكار التى يعبر عنها فى الإبداع الإنسانى ، فالخلق الإنسانى يعبر عن فكرة فى ذهن مبدعه يظن أنها تعكس بدورها ، منطق الكون ، اللوغوس الذى كان فى البداية.وصدق الفكرة مرهون بمطابقتها « للوغوس » .

عند هذه النقطة نواجه صعوبة إبستملوجية جذرية ، ألا وهى معرفة ما إذا كان أى شىء فى ذهن شخص يطابق أى شىء خارجه . والصعوبة هى أننا لا نستطيع أن نعرف أى ثقة نحلها فى الأعضاء التى ندرك من خلالها ونفسر ما نفترض أنه قائم فى الخارج . إن ما يبدو أزرق لى قد يبدو لوناً آخر لشخص ما بعينين آخرين ، وقد لا يكون للأزرق أى وجود خارج ذهنى . وعلى ذلك ، فبالمثل ، المنطق الذى أحمله للعالم قد لا يعدو أن يكون صفة من صفات ذهنى .

وينبغى تقبل هذه الصعوبة كحائل دون اليقين ، ومع أننا نسلم بالكثير ، فإنه يبقى مستحيلا علينا عملياً أن نعتقد بأن ليس ثمة مطابقة بالمرة بين ما نجربه كحقيقة واقعية وبين حقيقة واقعية راهنة فى الخارج . وأولئك الذين يدعون أنهم يعتقدون ذلك يناقضون أنفسهم بأفعالهم عينها ، ذلك لأنهم مرتبطون بأن يأتى سلوكهم فى حياتهم فى كنف العالم الخارجى الذى ينكرونه ، ومن ثم فسلوكهم فى الحياة مؤسس لامحالة على فلسفة لا يعترفون بها ، وهى أكثر عملية من تلك التى يجاهرون بها مثل هذه الفلسفة العملية هى التى تعنينا هنا .

فيجب أن نفترض ، والفلسفة الثنائية تفترض بالفعل ، أن ثمة مطابقة ، وإن تكن ناقصة ، بين ما يبدو وبين ما هو حقيقى فعلا ، بين نموذج السياق فى أذهاننا وبين البيئة الكونية التى ينطبق عليها ، فقد يكون أحدنا لا أدرياً ولكنه ما برح يفترض افتراضات يؤسس عليها سلوكه فى الحياة .

ومع ذلك فعلى أفضل حال ، لا بد أن تكون المسابقة التى نزعمها بين عالم الأفكار فى داخل أذهاننا وعالم الأفكار خارجه ، أقول لا بد أن تكون ناقصة ، فالأفكار التى تتمثل لأذهاننا لا يمكن أن تكون كلها صادقة على حد سواء باختبارها بمطابقة من هذا القبيل إن لم تكن متصارعة الواحدة منها

مع الأخرى . ففكرة « نيتشه » عن الإنسان لا تتفق مع فكرة « القديس فرنسيس » ، ولا فكرة « كارل ماركس » عنه مع فكرة « القديس بولص » . وعلى ذلك فنحن نواجه مشكلة تمييز الحق من الباطل مثل صاحب الرؤية الذى لا يستطيع أن يذكر ما إذا كانت رؤية معينة آتية من لدن الله أم من عند الشيطان .

ذلكم هو المأزق الإنسانى .

والقضية التى أقف فى صفها فى هذه النقطة ما برحت قضيه بسيطة ، بدون الجهود التى بذلتها فلسفات وأديان معينة لصقلها . نحن نعيش فى عالمين : عالم أولى وهو عالم الأفكار الكاملة ، وعالم ناقص يحاكيه . ونحن ننظم سلوكنا فى الحياة بما يتفق مع الأفكار كما تتمثل لأذهاننا . ومع ذلك فلكوننا لا نعرف أى قدر من الصدق فى هذه الأفكار ، فإننا لا نستطيع أن نتفق عليها .

(٣)

ونحن نعيش فى العالمين معاً . ولكن عالم الأفكار هو الذى يحكم سلوكنا فى العالم المرئى . وأفكارنا تقودنا ـ وإن كان ذلك عن غير وعى منا ـ نحو ما هو صالح للجنس البشرى كأمر من أمور الطبيعة أو من مقاصد الله ، مسلمين بأنه اللوغوس Logos والمطابقة له من بين هذه الأفكار القائدة . ومع ذلك فنحن كأفراد وكجتمعات لا نتفق فى أفكارنا عن الملاءمة الإنسانية (القواعد العامة للسلوك الإنسانى) ومع أننا نعرف طرائق الحياة الملائمة للأجناس الأخرى ، فإننا لا نعرف ما هو ملائم لجنسنا . فطريقة نحل العسل فى حياتها لا تختلف اليوم عما كانت عليه منذ عشر سنوات خلت أو تختلف فى قارة عنها فى أخرى . وللنسر نفس ضروب السلوك والتجمع اليوم التى كانت له منذ ألفى عام حين لاحظه بلينى Pliny الأكبر عند باب

روما القديمة ، وليس ثمة سؤال يمكن أن يثار حول الطريقة الملائمة لهذه المخلوقات لتسلك فى الحياة . وإن لغز الملاءمة قاصر على جنسنا البشرى . فجنسنا فقط لم يستقر بعد على ما هو عليه ، وعلى أية حياة تلائمه ، وأى سلوك . وعلى ذلك فنحن نجده يجرب وينتقل من شيء إلى آخر (ويفضى ذلك إلى كوارث فى كثير من الأحيان) وهو ما لا يفعله أى مخلوق آخر .

ويتبع ذلك أن أى شخص حاول أن يكتب عرضاً وصفياً ـ كما فعل مايترلينك Maeterlink فى كتابه حياة النحلة The Life of the Bee ـ لحياة الإنسان وجد نفسه يواجه مصاعب معينة .

فقد كان فى وسع « مايترلينك » أن يدرس جماعة من جماعات النحل ويزعم أن ملاحظاته تصح على جميع الجماعات . فخلية النحل فى نيويورك لا تختلف عن خلية النحل فى باريس أو بكين . فالخلية قد استقر نمطها منذ أمد بعيد . وتنظيمها السياسى قد ثبت ورسخ منذ العهد الذى تمتد إليه المعرفة الإنسانية ، ولم يعد موضع تساؤل . فأدوار الملكة والذكر والعامل محددة ولا يطرأ عليها تغيير .

ولكن مجتمع الخلية لا يخرج إلى الوجود بفعل واحد من أفعال الخلق . فالنحل كنوع انتشر انتشاراً بطيئاً من نفس النقطة العضوية التى انتشر منها الإنسان ، والارتباطات بينهما لم تكن لتفصح عن ذلك التنظيم المصقول الدقيق الذى نراه اليوم . (ولقد كان فى وسع روسو أن يتحدث عن جماعات النحل حديثه عن الناس ، من أنها قد ولدت حرة وأنها فى كل مكان مكبلة بالأغلال) . ولا بد أنه كان هنالك تنوع وقلق فى علاقاتها الاجتماعية . فلم يكن فى الوسع أن تكون هنالك جماعتان متماثلتان تماماً ثم يحدث أن تبقى إحداهما وتحافظ على نوعها ، بينما تنقرض الأخرى .

فمن بين ضروب التنظيمات يكتب البقاء لأصلحها ، بينما تختفى الضروب الأخرى . فالعملية التطورية المؤسسة على الانتقاء الطبيعى لا تنتج النحلة الفردية فقط . وقد أنجزت هذه العملية مهمتها فى الخلية الحديثة ، التى لم يعد يطرأ عليها تغيير .

وتاريخ المجتمع الإنسانى ، من أولى بداياته التى تصل إليها معرفتنا ، هو صورة للتنوع الذى لم يستقر فيه شكل من أشكاله . فالكل فى تجربة وتغير وانهيار وتجربة جديدة . وأنماط الدول فى أيامنا ، مثل دول غرب أوروبا ، كانت مجهولة منذ قرنين انصرما ، ويمكن أن تختفى أيضاً فى عالم أحفادنا . ودولة السوفييت فى أيامنا لها نوع واحد من التنظيم ، والولايات المتحدة الأمريكية لها نوع آخر ، وكلاهما فى تحول متصل . فليس ثمة شىء ثابت ، وليس ثمة شىء مستقر . وفى وسع الإنسان أن يتكهن بأن هذه العملية الخاصة بالتطور الإنسانى بين التجربة وبين التغير المستمر لن تمضى هكذا إلى الأبد ، وأنها ـ مثلها مثل عملية تطور النحل فى الأزمنة الغابرة ـ تتجه إلى غاية .

والمأزق الذى نقع فيه نحن البشر فى هذه الأيام هو أننا لا يمكننا أن نعرف ما عسى أن تكون عليه هذه النهاية ، إذا كان المشهد على هذا النحو ، وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نعرف فى أى اتجاه ينبغى لنا أن نمضى ، وإلى أى نظام من هذه الأنظمة المتعاقبة المتناوبة نهيىء أذهاننا ونوطن إراداتنا . وفى كلمة واحدة ، نحن لا نستطيع أن نضع يدنا على ما يشكل نظام الحياة الملائم لنا . فأى إنسان ملاحظ قادر على أن يحدد السلوك الملائم للنحلة والتنظيم الاجتماعى الموائم لها ، ولكن لا أحد يمكن أن يعرف ما يلائمه هو نفسه .

« النحـــل لنبات الخلنج »
« والقنـــبر للسماء »
« والظبي للغابة المخضوضرة »
« فإلى أين أذهب أنا ؟ »

إن عملية النمو فى الفرد هى عملية كشف هويته الفردية ، وأى نوع من الأشخاص عساه يكون ، وطريقة الحياة الملائمة له . ولعملية التطور فى النوع غايات مماثلة . وقد اكتملت هذه العملية الآن عند كل نوع باق ماعدا الإنسان وحده . يقول السير جوليان هكسلى Julian Huxley « لقد صار الإنسان الآن الممثل الوحيد للحياة فى ذلك الجانب التقدمى ، وضمانها الوحيد لأى تقدم فى المستقبل » .

(٤)

تأتى الفكرة أولا ، وحياة الإنسان محاكاة لها . فالمثال الذى يحاكى فى الحجر لايحاكى فى الحجر فقط . ففى نمو شخصيته هو نفسه أيضاً ، يحاكى فكرة ما ينبغى أن يكون عليه الإنسان ، فى نبرة صوته وفى تعبير وجهه وفى إفصاحه ، وفى تكتمه حين يقرر متى يؤذى ومتى لايؤذى ، فهو فى جميع هذه الأمور ممثل يؤدى دوره .

فليس ثمة مواطن فى انجلترا ولد ولديه فكرة الرجل الإنجليزى ، ولكن جميع المواطنين الإنجليز وافتهم هذه الفكرة . فهى تأتى إليهم من التجربة المتجمعة للأفراد سواء بطريقة مباشرة أو فى القصص التى تشكل فى معظم الأحيان فى أفكار ومثل عليا . هذه الفكرة التى تأتى إليهم تتمثل فى فكرة الملاءمة . (أذكر إحدى المناسبات فى جنيف حين خيل لأحد المواطنين هنالك أننى إنجليزى ، فقال لى « ليس لديك مانتوقعه من الإنجليزى من برود الأعصاب » وقد أجبت أننى لم يكن لى أن أصل إلى هذا البرود مادمت أمريكياً) .

إن سبق الفكرة هو الذى يعطى الأهمية للإبداع الأدبى والفنى فقد لاحظ سومرست موم Somerset Maugham فى بعض ما كتب ، أن الإنجليز فى قصص كيبلنج Kipling عن الهند كانوا أكثر تمثيلا للجيل الذى أعقب كتابته لقصصه من الجيل الذى كان قائماً حين كتبها . لقد كان فى الهند إنجليز فى الجيل الذى أعقب كتابة قصص « كيبلنج » لم يكن من الممكن أن يكونوا ما كانوا عليه مالم يكتب هذه القصص ، فهو لم يبتدع شخصيات روائية فحسب ، كما يستخلص ذلك « موم » بل أبدع رجالا . فالكلمة تأتى أولا دائماً .

والأفكار التى يشكل الناس بها أنفسهم ، لاتعادل بساطة المذاهب الضخمة التى نخلع عليها أسماء : الديمقراطية ، والاشتراكية ، والأفلاطونية ، والمادية ، والوجودية ، والطاوية Taoism ، والمسيحية فهى تتسلسل من مثل هذه المذاهب الصورية إلى أفكار ما يلبسه الناس وما يقولونه . إنها لتتسلسل من أفكار ماينبغى أن يكون هنالك من علاقات ملائمة بين الأجناس . فهى تمضى إلى فكرة « موسولينى » عن الإنسان أو فكرة « البرت شفايتزر » A.Schweitzer عنه ، إلى فكرة بوتشيللى Botticelli عن المرأة أو فكرة روبنز Rubens عنها . فهى تشمل السلسلة الكاملة لمعتقدات الناس ومواقفهم وسلوكهم . وهى ترتبط عامة فى مركبات من الأفكار بالتداعى . (فى فترة فى القرن التاسع عشر فى فرنسا كان لأهل أورليانز سبلتان فقط ، وللبوناپارتيين شوارب وعثانين ، بينما للجمهوريين لحى كاملة) .

ونحن الرجال نتمثل اللوغوس فى أفكار الملاءمة التى يلتزم بها كل منا . وكل منا يؤسس ولاءه لها على اعتقاد أو زعم بأنها تمثل ماهو صحيح فى حدود مقاصد الله الطبيعية . يقول « شيشرون » : « ثمة قانون حق — أعنى

العقل السليم يتفق مع الطبيعة ، وينطبق على جميع الناس ، وهو سرمدى لا يتغير . وهو لا يضع قاعدة فى روما وأخرى فى أثينا ، ولن تكون هنالك قاعدة اليوم وأخرى غدا . وإنما سيكون هناك قانون واحد سرمدى لا يتغير ملزم لجميع الناس فى جميع الأزمان . ومن لا يطيع هذا القانون يتخلى عن ذات نفسه ، وهو إذ ينكر الطبيعة الحقة للإنسان سيسام من ثم بأقسى العقوبات » .

لقد وحد « شيشرون » بين نظراته عن الملاءمة الإنسانية وقانونه الطبيعى على أساس الزعم بأن منطق ذهنه الخاص ، كان هو «العقل السليم» الذى يطابقه . والصعوبة هى أن منطق أذهان الناس الآخرين قد مثلت « العقل السليم » بطريقة أخرى ، ومن ثم وصلت إلى نظرات أخرى عن قواعد السلوك الملائمة للإنسان . إن اللوغوس ذاته يمكن أن يكون هو نفسه فى روما كما هو فى أثينا ، وفى الغد كما هو اليوم ، ولكن تقمص أهل روما له كان مختلفاً عن تقمص أهل أثينا ، وتقمص أهل جيل ما يتخلى عنه من أجل تقمص أهل الجيل التالى .

هذه التجربة توحى بأنه على غير ما يرى « شيشرون » ينبغى لنا أن نميز بين الأفكار التى لدينا فى أذهاننا وبين اللوغوس ذاته . فاللوغوس يظل على مدى واسع مجهولا ، فالأفكار فى أذهاننا تمثل فقط فهمنا الجزئى « للوغوس » أو افتراضنا لما يلزم أن يكون عليه . وفكرة الأثينى (كما وصفت فى خطة بريكليس Pericles الجنائزية ، وفكرة الرومانى أمام المحراث كما مثلها سينسيناتوس) وفكرة التيوتون القديمة عن الإنسان كشخص مضجر ، وفكرة الكويكر عن الإنسان المسالم - كل من هذه الأفكار يمكن أن يكون لها بمقارنتها بالأفكار الأخرى فقط مطابقة متفاوتة مع الفكرة الأصلية (أعنى اللوغوس) ولكنها ليست الفكرة الأصلية ذاتها .

وتأخذ الفلسفة الثنائية ، بأن هنالك فى سياق الطبيعة منذ البداية فكرة مستخفية عن الإنسان تمثل ما المقصد من وجوده . وينبغى أن نشكل أنفسنا طبقاً لهـا كما أيد ذلك « شيشرون » وآخرون . ولـكن فى مستطاعنا فقط أن نفهمها على أفضل احتمال فهماً يفتقر إلى اليقين ، ولا يمكننا أن نتفق عليها . وإذن فى جهلنا واختلافنا يتبع بعضنا « نيتشه » ، وبعضنا القديس «فرانسيس» ، وبعضنا « كيبلنج » ، وبعضنا « غاندى» ، وبعضنا« تولستوى » ، وبعضنا « هتلر » ، وبدون معرفة بالنهائى ، لا بد لنا من أن نستعين بالآراء المتصارعة على أفضل ما نستطيع .

إن التباين بين الأفـكار المتنافسة يثير الصراع بين من يتبعونها . ومع ذلك فالصراعات ليست ببساطة صراعات بين الأفراد ، ذلك لأنه ليس هنالك فرد يعيش فى عزلة فـكرية بل بالأحرى كل فرد يشارك فى أفـكار عامة عن الملاءمة بين جيرانه ، الذين ذهبوا إلى نفس المدارس وتعلموا نفس الدروس . وهو يشكل معهم جماعة بفضل هذه المشاركة منه .

أليست كل جماعة تمثل إذن مركباً من أفكار تميزها عن جماعات أخرى تمثل مركبات أخرى من الأفكار بحيث يأخذ الصراع بين الأفكار صورة الصراع بين الجماعات ؟

إننا وصلنا الآن إلى نقطة نمضى منها إلى أرض وضعتها الجماعات الفلسفية. فإلى أن وصلت إلى هذه النقطة كنا نتناول بالدراسة الفرد المرئى وذهنه الفردى . ومع ذلك فعلينا أن نتناول الآن بالدراسة الجماعة وما نسميه الذهن المشترك ، ومع أننا نتحدث عادة عن الجماعة كما لو كان لها وجود ملموس ، شأنها شأن الفرد ، فسنجد أنها ليس لها هذا الوجود .

الفصل الثاني

الفلسفة والجماعة

(٥)

« مع أننا نتحدث عن جماعات من الكائنات الواعية ، ومع أننا ننسب لها السعادة والشقاء ، والرغبات والاهتمامات والعواطف ، فليس هنالك من يوجد بالفعل ويشعر إلا الأفراد » .

هذا ما قاله الدكتور بالى Paley ، فلو تقبلنا حكمه هذا ببساطة، وأخذناه فى معناه الحرفى ، ألا ينبنى على هذا أن سجل التاريخ الإنسانى كان تدويناً لما لم يوجد فى الواقع ؟ ألا يترتب على ذلك أن تاريخ فرنسا مثلا كان تاريخ كيان وهمى ؟ ومع ذلك فيلوح أنه كان يفكر ، لحظة إصداره لهذا الحكم فى حدود العالم المرئى وحده ، عالم الموجودات المشخصة الواعية ، وهذا هو الذى عناه بالوجود الحقيقى .

بيد أن العالم المرئى قد لا يكون معقولا مفهوماً ، مالم يكن فى المستطاع جمع أجزائه الدقيقة المكونة له ، وما لم يكن هنالك ارتباطات صحيحة تجمع بينها . والتجربة المعقولة هى التجربة التى تعتمد على عملية التعميم والتأليف التى ننهمك فيها حين نرى الجزئيات الفردية فى ترابطها ، مكونة عوداً من السندس ، وحين نرى عيدان السندس مكونة لحقل أخضر . فنمط المنطق المألوف لأذهاننا يحتضن مثل هذا الترابط ، وتعتمد سلامة التفكير عليه .

والارتباطات بين الأجزاء المحسوسة التى نجربها، هى مع ذلك من أنواع مختلفة وتصح فى درجات متنوعة . والجزئيات التى تشكل عود السندس

تترابط بواسطة تنظيم مشترك فى بناء عضوى واحد . ذلكم نوع من الترابط ، وعيدان السندس التى تكون حقلا أخضر تترابط بتشابه كل منها مع الآخر . ذلكم نوع آخر من الترابط .

وبقدر ما تكون فرنسا دولة منظمة ، يترابط مواطنوها فى التنظيم أياً كان التباين والاختلاف بينهم ، وبقدر ما تكون فرنسا أمة مترابطة بالتشابه — نفس الجنس ونفس اللغة والولاء لمجموعة من الأفكار — تكون ثقافة مشتركة .

ومع هذا فالترابطات بالتشابه تتفاوت فى درجتها . فحين أشير إلى الحقل الأخضر فإننى أقوم بتعميم يربط أجزاءه بلون مشترك ، ولكن الحقل قد يحتوى بعض الأزهار المتطفلة الزرقاء والصفراء والأوراق الذابلة. فتعميمى إذن ليس تعميما صادقاً صدقاً مطلقاً . وهو بالأحرى تبسيط يستبعد الاستثناءات ، مدعياً أنها ليست هناك . وكلما كانت الاستثناءات أكثر أهمية كانت نسبة الصدق فى تعميمى أقل ، ولا يستطيع أحد أن يقول إلى أى حد ضئيل من الصدق يمكن أن يغدو تعميمى قبل أن يصبح غير صادق .

إن عود السندس ليس موضوعاً لما هو أقل ولا ما هو أكثر ولكن الحقل الأخضر يكون موضوعاً لذلك . كذلك الفرد الإنسانى ليس موضوعاً لما هو أقل أو أكثر ، ولكن الجماعة الإنسانية موضوع لذلك .

وكذلك يمكن أن تختلف الجماعة عن الفرد فى جانب آخر . فليس فى المستطاع أن يكون هنالك تساؤل عن الحدود الطبيعية للإنسان الفرد متى انتهى ، ومتى بدأ العالم خارجه . ولكن يمكن أن يكون هنالك تساؤل عن حدود الجماعة .

واستشهادى بالحقل الأخضر يفترض ، ليس فقط ترابط أجزائه فى لون مشترك ، ولكنه يفترض أيضاً تميزها الجماعى عما يقع مباشرة خارج دائرة جماعتها . فأنا أفترض حقلا بحدود مطلقة تميزه عما يحيط به .

وأياً ما كان ، فمثل هذا الزعم قد يمثل أيضاً إلتقاء فى منتصف الطريق مع الحقيقة . فقد يبرز الحقل تدريجياً فى صحراء صخرية من جانب ، وفى غابة من جانب آخر ، وقد يعتبر كجزء من استمرار كل منهما ، بحيث لا يستطيع المرء أن يقول ـ إلا تعسفاً ـ أين يبدأ وأين ينتهى ، ومهما كان هذا الحقل المأثور محدداً بحدود يمكن للمرء أن يرسمها حتى يثير الشك عما إذا كانت الاختلافات داخل هذه الحدود تبلغ من الضخامة حداً يجعلها تتعارض مع ما هو خارجها . وبالتالى فالزعم الصريح بأن الحقل الأخضر يوجد ، وتجريد هويته تجريداً صريحاً ككيان يلائم التعميم يمكن أن يتفاوت أيضاً حظه من الصدق .

إذا حدث أن اندمج الشعب الفرنسى فى جاره الشعب الألمانى (كما يمكن أن يقال إن هـذا حدث بالفعل فى مقاطعة الألزاس مثلا) وإذا كانت الاختلافات داخل كل من هذين الجارين المتميزين إسمياً تقترب فى ضخامتها من الاختلافات بينهما ، لثار السؤال عن أى قدر من الصدق فى الزعم بوجودهما المتميز . قد يكون فى وسع المرء بصدق متعادل أن يقسم المساحة كلها التى يشغلها الشعبان الألمانى والفرنسى إلى إثنى عشر كياناً إسمياً ، أو قد يكون فى وسعه أن ينظر إلى هذه المساحة على أنها كيان واحد فقط ، أحرى من أن تكون كيانين ، على أساس تعارضها مع ما يحيط بها ، وهو يتخطى أية اختلافات داخلها .

إن وجود الفرد وجود مطلق لا خطأ فيه . فليس هنالك درجات بين وجوده وعدم وجوده ، وليس هنالك شك بصدد حدوده . أما الجماعة ،

فهى من ناحية أخرى ، تشمل درجات وتدرجات . وهنالك حالات حدية يجب على الإنسان فيها أن يتشكك فيما إذا كان يمكن أن يقال عن تجمع أفراد أم أنه يكون جماعة .

الجماعة إسم مطلق نطلقه على ترابطات غير مطلقة لكى نجعلها تنسق فى التصور مع منطقنا ، فهو يستبعد الشكوك التى تنتمى إلى ترابط عند التعبير عن هذا الترابط . هذا الفرض الإسمى على الحقيقة الواقعية يختلط به استعدادنا لأن نشير إلى الجماعات كما لو كانت أشخاصاً معنويين . ولكن استعارة شخص معنوى قد تكون أكثر ملاءمة إذا كانت تثير صورة أشباح أكثر من كونها تثير صورة أشخاص واقعيين . ذلك لأن لا شىء يمنع جماعتين أو أكثر من أن تشغلا عين الحيز فى نفس الوقت ، ومن أن تحوى إحداهما الأخرى ، أو من أن تتداخلا . والشخص المعنوى يختلف عن الشخص الفرد فى أن أى واحد من ذراته المكونة يمكن أن ينتمى إلى أكثر من مثل هذا الشخص فى حين ما. فالذرة (أنت أو أنا) يمكن أن تنتمى إلى أسرة ، إلى قبيلة، إلى مدينة ، إلى جنس ، إلى أمة، أو إلى نوع ، فقد تنتمى إلى حزب سياسى ، إلى كنيسة ، إلى بيروقراطية ، أو إلى مهنة ، وقد تنتمى فى آن واحد إلى عدد من هذه أو إليها كلها .

والأشخاص المعنويون هم إذن ، مثلهم مثل كثير من الأشباح ، يمكن أن يشغلوا نفس الحيز فى نفس الوقت بفضل اشتراكهم فى نفس الذرات ، وأحياناً (كما فى حالة الأسرة التى تتشعب دون ماحد) لا يكون لهم تخطيط بحيث يكون من الشاق معرفة أين ينتهون .

ولما كان التاريخ قد صنع (ثم كتب) فى حدود الأشخاص المعنويين ، فهذا الطابع الغريب الروحى يمكن أن يفسر إلى حد بعيد الخلط الفكرى الذى لازم دائماً كشف التاريخ وتأويله .

لحين نفكر فى الفرد كذرة مكونة لشخص معنوى ، يثور السؤال : ما هو الشخص المعنوى ؟ هل الشخص المعنوى هو الجنس البشرى كما هو الشأن فى نظرية الخطيئة الأصلية ؟ هل هو الإسلام أو النصرانية ؟ هل هو الأمة ، الدولة ، المدينة أو الأبرشية ؟ هل هو الأسرة المباشرة ، أو الأسرة إلى الجيل الرابع ؟ وفى كل حالة قد ينتمى كل منا فى آن واحد لعدة أسر ؟ هل هو كنيسة أو حزب سياسى أو دير ؟ هل كان سقراط أوربياً ، يونانياً ، أو أثينياً ؟ هل كان بولص عضواً فى قبيلة بنيامين، يهودياً، مسيحياً، أو رومانياً ومن هو اليهودى ؟ وفى كتاب بين يدى أجد إشارة إلى « ذهن آسيا » ... ثم بعد ذلك أطالع تلخيصاً لموقف الشرق تجاه الغرب . فما عسى أن يكون من مطابقته بين هذا التمييز وبين تمييز آخر كنت اطلعت عليه بين العالم القديم والعالم الجديد ؟

إن تاريخ الجنس البشرى هو سجل لهذه الصراعات والاضطرابات بين أشخاص معنويين تشابكوا وتوشجوا الواحد منهم مع الآخر ، ولم يكفوا عن التشكل والتحلل ، والفصل والدمج هو سجل لتصورات عن الحقيقة الواقعية فى الذهن ، التى تطابقها مطابقة متفاوتة فى النقص الحقائق الواقعية ذاتها ، هو سجل أشخاص أفراد حيارى وقعوا فى حبائل التناقض والقتال والدمار الناجم عن تلك التصورات .

(٦)

وفى العالم الوجودى ، كما أشار إلى ذلك « بالى » يكون الأفراد وحدهم هم الذين يوجدون بالفعل . ألا يتبع ذلك أن ارتباطاتهم يجب أن تنتمى ، بالأحرى ، إلى عالم الأفكار ؟ فإذا كان هنالك فى العالم الوجودى فرنسيون دون أن

تكون هنالك أمة فرنسية ، ألا يتبع ذلك أن الأمة الفرنسية يجب أن تكون فكرة ؟

لقد لاحظنا أنه فى حدود الفلسفة الثنائية ، الأفكار هى الأولى ، وظواهر العالم المرئى تخلق محاكية لها . ومع ذلك ، فنحن نواجه الآن تناقضاً ، ذلك لأن الواضح أن التعميمات مشتقة من الحقيقة الواقعة الوجودية التى يلزم أن تكون هذه التعميمات بالنسبة إليها ثانوية . فتعميم الحقل الأخضر مشتق من الخضرة المرئية فى عيدان السندس الفردية . والتعميم الذى هو الأمة الفرنسية مشتق افتراضاً من صفة بدنية ظاهرة يتشابه فيها الفرنسيون . فهنا تأتى الحقيقة الواقعية الوجودية أولا .

كيف نحل هذا التناقض ؟

يجب أن نبدأ بأن نتساءل عما إذا كان تعميم ما، هو فى الواقع فكرة بالمعنى الذى استخدمنا فيه الكلمة حين قدمنا الفلسفة الثنائية .

فقد أقف إلى جانب كون التعميم ، ليس أولا وقبل كل شىء أكثر من صيغة من صيغ المنطق التى تحقق الاقتصاد ، فالقاص فى « الليالى العربية » كان يطيل فى القول ، وهو فى هذا لا يحقق الاقتصاد . فكانت مهمته أن يروى رواية لاتنتهى — فكان يبدأ بأن يذكر كيف أن النملة الأولى دخلت الجرن وأخذت حبة من القمح ، ثم دخلت نملة أخرى فحملت حبة ثانية وهكذا . تكرار الفعل يماشيه تكرار فى الرواية حتى لا يكون هنالك لحظة تنتهى فيها الرواية . ولكن إذا كانت اعتبارات الاقتصاد قد انعقدت لها الغلبة لكان الراوية قد التزم بالتعميم قائلا فى جملة واحدة إن جيشاً من النمل دخل الجرن وحمل المخزون من القمح .

وحين أصف ما أدعوه الحقل الأخضر ينبغى لى بالمثل أن أشير بالتبع إلى كل عود من السندس وأقول إنه أخضر . ولكننى مع ذلك وتوخياً للاقتصاد أجمل الوصف كله فى جملة واحدة بفضل صفة التعميم .

لقد عرفنا الآن التعميم بأنه (فى المحل الأول) محض صيغة من صيغ المنطق ، ولكن من الشاق أن تفصل الصيغة عن التصور الذى تحمله مشقة فصل الكلمات عن معانيها . فالتعميم القائل بأن السندس أخضر يحمل إلى ذهنى تصور السندس ، وبناء على هذا سأقول حتى من أجل الاتساق إن التعميم هو تصور لحقائق وجودية يزعم أنه يمثلها على ما هى عليه .

والآن لنعد إلى مشكلتنا فى التمييز بين التعميم والفكرة . لنميز فى المثل الذى أخذناه ، بين تصور عيدان السندس كما هى عليه بالفعل ، وبين الفكرة التى سبقت وجودها ، كما سبقت فكرة الخط المستقيم علامة القلم الرصاص على الورق . فنحن نقول إنه كانت هنالك فكرة الخضرة قبل أن تكون هنالك عيدان السندس لتجسدها وإن لون العيدان هو محاكاة لتلك الفكرة . فقد كانت الخضرة فى الفكرة ، هى فى تعدد العيدان الفردية المشتقة من الفكرة وهى فى التعميم الذى اشتقته ، بالتالى من ملاحظة العيدان الفردية.

يجب أن نحمل فى الذهن هنا ، العلاقة بين الواحد والكثرة . فهنالك فقط فكرة واحدة عن خط مستقيم ولكن ليس هنالك حد لعدد علامات القلم الرصاص التى يمكن أن ترسم محاكاة لها . فالتعميم يجعل الكثرة فى الواحد مرة أخرى .

ومع أن الفكرة والتعميم كليهما مفرد ، بمواجهة الظواهر الجمع المشتقة من أحدهما والتى تفضى إلى الآخر ، فإنهما مختلفان فى طابعهما الجوهرى . وعلى ذلك فالفكرة التى تشتق منها الكثرة الواقعية تتميز بكمالها عن تعميم هذه الكثرة الواقعية .

فمثلا يمكننا أن نفترض أن ملاحظة نساء معينات أفضى بمثال أفروديت Aphrodite of Melos إلى أن يدرك ـ بالاقتداء باتجاه الخلق الذى يشاهده ـ تلك الفكرة عن المرأة التى كان ينهض بالتعبير عنها فى تمثاله . فتمثاله يمثل إذن الفكرة . وفى نيويورك فى متحف التاريخ الطبيعى الأمريكى ثمة تمثال آخر لامرأة يمثل شيئاً آخر . فشكلها وأبعادها تطابق المتوسط المستمد من المقاييس المأخوذة لمجموعات كبيرة من نساء أمريكيات معاصرات فى سن العشرين ، فهذا التمثال يمثل المتوسط العام لفتيات أمريكا وهو بالتالى يعد نموذجاً لهن . هو بعبارة أخرى تعميم مؤسس على الملاحظة العلمية للكثرة الواقعية التى استمد منها . والتعارض بينه وبين « أفروديت » هو التعارض بين العالم الوجودى الناقص من جهة وبين رؤية عالم كامل من جهة أخرى . هو التعارض بين التعميم والفكرة .

وأياً كان ، فبينهما هما مختلفان اختلافاً أساسياً ، فالتعميم قد يشبه فكرة شبهاً سطحياً ، كما يشبه تمثال المرأة الأمريكية أفروديت . فكلاهما له البساطة التى تفتقر إليها الحقيقة الواقعية الوجودية . وعملية التعميم فى إجمالها الكثرة فى الواحد توخياً للاقتصاد ، هى عملية تبسيط ، فهى لا تسمح باستثناءات ، كما أن الإشارة إلى الحقل الأخضر لا تسمح باستثناءات تمثلها الزهور الزرقاء أو الأوراق الذابلة الصفراء . فالتعميم ، من ثم ، هو تصور ما تكون عليه الأشياء بالفعل ، فهو يسىء تمثيلها إلى حد أنه يستعيض عن تنوعها بوحدة ليست لها بالفعل ، وهو إذ يزعم أنه يمثل ماهو قائم بالفعل ، نجده يمثل بالأحرى ، نسخة مبسطة لما هو كائن .

وللفكرة هذه البساطة عينها ، فالتنوع يكون فقط فى نقص الأشياء الوجودية ، والفكرة فى الذهن الإنسانى لا تزعم أنها تمثلها . وماتزعم أنها تمثله هو النموذج الكامل الواحد ، الذى هى نسخ منوعة له . فلا يمكن أن

يكون هنالك تنوع لفكرة الخط المستقيم الذى هو مفرد ، فالتنوع ينتمى فحسب للكثرة التى تحاكيها فى العالم الوجودى .

فالتعميم والفكرة فى البساطة التى يشاركان فيها ، قد يحملان تشابهاً سطحياً كل منهما للآخر ، يسبب الخلط بينهما . ففكرة الخضرة التى تقلد فى عيدان السندس ، قد لا تختلف اختلافاً واضحاً عن تعميم الخضرة الملاحظ فى تلك العيدان عينها . فالاختلاف بين تمثال المرأة الأمريكية وأفروديت قد لا يبدو اختلافاً جوهرياً بالقدر الذى هو عليه فى الواقع ، فالذهن الإنسانى الذى لا يستطيع أن يماشى تعقد العالم الوجودى ، يجد ملاذه فى صورة أبسط ، سواء أكانت تلك الصورة تمثل فكرة أو تعميما ، ويميل الذهن إلى الخلط بينهما حيث تتيح الملابسات ذلك .

فالإنسان الذى يعمم بصدد الحقل الأخضر لديه الموضوع الكلى لتعميمه فى حدود رؤيته المادية ، بحيث يستطيع أن يرى الاستثناءات بعينه فهذا يدخل عنصراً من التنظيم فى الملاحظة . ولكن الذى يعمم بصدد الشعب الفرنسى يتعامل مع ما يتخطى نطاق رؤيته . فهو من ثم أقل قدرة ، وأقل استعداداً إلى أن ينظم فى ذات نفسه الميل إلى خلط فكرة ، هى دائماً أشد حيوية وجاذبية ، بتعميم . فهو حرى أن يقدم رؤية مثالية عن الفرنسى وأن يقدمها متنكرة فى ثياب تعميم من الكثرة الواقعية التى ليست هى .

وهذا يفسر التناقض الذى يستطيع أى واحد أن يختبره بنفسه . وإشارتنا للحقل الأخضر يمكن أن تسندها المقاييس الراهنة التى قد تبين أن الأخضر وإن لم يكن هو اللون الوحيد الماثل كان اللون السائد المكتسح . خذ أى وصف « للفرنسى النمطى » ثم اذهب إلى الريف الفرنسى وتجول فى المدن الفرنسية ، محاولا أن تجد ما يطابقه لحماً ودماً . إن أى واحد يقوم بهذا الاختبار ، لابد أن يجذب انتباهه فى نهاية الأمر ، ليس فقط التنوع الفردى

الذى يجده بين الشعب الفرنسى ، ولكن أيضاً ندرة الأفراد الذين يمثلون بدرجة جوهرية الصورة النمطية .

هذه الصورة «للفرنسى النمطى» ليست هى كما تبدو تعميماً مشتقاً من الواقع الوجودى ، من عالم الأشياء المرئية ، فالإنسان الذى ينظر فى هذه الصورة ، هو بمثابة ملاحظ يقدم بعد فحص آلاف الدوائر غير المنتظمة ، الدائرة الكاملة على أنها نموذج نمطى . إن ما حدث هو أنه بملاحظات أجريت فى العالم المرئى (وفى وسعنا أن نؤكد اعتماده على التراث الأدبى) إقتيد إلى إدراك صورة من عالم الأفكار الذى جعله معادلا للواقع الوجودى - استعاض عنها فى الواقع بالتنكر فى ثياب التعميم .

وبقدر ما يتأمل الناس داخل فرنسا وخارجها فى نفس هذه الصورة فإنها تمثل فكرة مبدعة يتجهون إلى محاكاتها . وهى على هذا إذن فكرة أولية أكثر منها مشتقة . إن الأمة الفرنسية ليست فى الحقيقة تعميماً مشتقاً من الواقع الوجودى ، ولكنها بالأحرى فكرة سبك بها الواقع الوجودى .

إن كل جماعة ، بالدرجة التى تكون فيها مرتبطة تمثل فكرة (أو أفضل من ذلك مركباً من الأفكار) تحددها وتجعل من الممكن تصورها كشخص معنوى . إن تصور فرنسا لهمثل هذا الأساس ، والسؤال ما إذا كانت أغلبية من الفرنسيين الأفراد يجسدونها سؤال غير متلائم . إن فكرة الفرنسى تمثل الطريقة التى يرسم بها الفرنسيون أنفسهم ، والطريقة التى ترسمهم بها أكثر من الطريقة التى يكونون هم عليها بالفعل . والفكرة معبر عنها فى التاريخ الفرنسى ، ليس بالضرورة كما حدثت بالفعل ولكن كما درست لتلاميذ المدارس الفرنسيين من أجل تخليد الفكرة . وهى ممثلة فى الأبطال الوطنيين ، وفى الأدب القومى والفن القومى ، ولكنها ليست بالضرورة

محققة على أية درجة كبيرة فى أغلبية الفرنسيين المعاصرين .

وربما يمكن للفكرة وحدها أن تزود الجماعة بالوحدة والسلامة التى ننسبها إليها حين نفكر فيها كشخص معنوى . ولكن الجماعات المختلفة تحمل أفكاراً مختلفة فالتنافس والصراع بين الأفكار ، ينعكس فى التنافس والصراع بين الجماعات . فقد يرى الفرنسيون غلبة فكرة عن الإنسان أو المجتمع عند جيرانهم الألمان معادية لفكرتهم . وهى فكرة قد تمثل أيضاً تهديداً مباشراً لهم ، إذا أدت إلى دفع الألمان إلى أن يجعلوها غالبة خارج حدود بلادهم ـ (والألمان من جانبهم قد يرون أن تسود هذه الفكرة خارج حدود بلادهم من أجل الحيلولة دون انتشار الفكرة الفرنسية التى تلوح مهددة لهم) .

وعلى ذلك ، فإذا كانت ألمانيا تمثل للفرنسيين كمجرد شخص معنوى ـ وكشخص معنوى يمثل نوعاً جانحاً ـ فربما كان التبرير الذى يلبسونه هو فى فكرة الألمان التى توجد ليس فقط فى أذهان الفرنسيين ، ولكنها توجد أيضاً فى أذهان الألمان وتسبكها ، وتحدد تصرفات الأمة الألمانية . فليس يكفى نبذ الفكرة بالقول بأن أقلية من الألمان هم فحسب الذين يتقمصون هذه الفكرة فى أشخاصهم .

عند هذه النقطة يجمل بنا أن نقف لنوضح تمييزاً بدا فى سياق الحجة التى عرضناها . فالقضية الرئيسية لهذه الفصول هى أننا نعيش فى عالمين واقعيين فى آن واحد ، عالم أفكار وعالم أشياء مادية . وكلا العالمين واقعى بمعنى أنهما يوجدان مستقلين عنا وليسا من ثمرات خيالنا . ومن جهة أخرى ، أفكار الملاءمة والتعميات ، تمثل على التوالى ما يدور بخيالنا عما يكون عليه عالمنا الواقع .

ونحن نصوغ هذه الأفكار عن الملاءمة ، وهذه التعميات فى كلمات ـ أو فى

رموز تطابق الكلمات . ومعنى هذا أنها تقيم فى أذهاننا كأسماء وهى تصورات إسمية (أعنى فكرة « الملاءمة » هى تصور إسمى وفكرة « الفرنسى » تصور إسمى ، وتعميم « الفرنسى » تصور إسمى) . أضف إلى قولنا بأننا نقطن عالمين فى الواقع ، يمكننا أيضاً القول بأننا نقطن فى وقت واحد عالماً واقعياً وعالماً إسمياً . فنحن نقطن العالم الواقعى بمعنى نهائى ، والعالم الإسمى بمعنى تقريبى .

(٧)

لقد قلنا إن كل جماعة يمكن تعريفها بالفكرة السائدة سواء أكان الواقع الوجودى يمثلها تمثيلا وثيقاً أم لا . وقد رسمنا الجماعة على أنها تكون مؤلفة من أفراد متنوعين على نطاق واسع ، ولكنهم متحدون بفضل فكرة مشتركة عن الملاءمة يتوخون جميعاً محاكاتها . وعلى ذلك تتميز جماعة عن أخرى ، ومن ثم يتخذ الصراع بين الأفكار شكل الصراع بين الجماعات .

ولكن هذا أيضاً تبسيط مخل . ذلك لأن خطوط المعركة فى صراع الأفكار لا تطابق حدود الجماعات التى تحددت صورياً . فالصراع يمضى بين الجماعات الضخمة المنظمة كما يجرى داخل هذه الجماعات سواء بسواء ، وهو ينشب بين الجماعات الأصغر وداخلها ، وهو ينشب بين الأفراد داخل الجماعات ، سواء فى المناقشات العامة فى حديث بعد الطعام ، أو فى الحجج المتبادلة بين المراهقين وآبائهم (بين الجيل الأصغر والجيل الأكبر ، بما لديهم من تصورات متعارضة عن الملاءمة) .

وأخيراً ينشب الصراع فى شكل تلك الصراعات الجوانية التى تتناول جميع الأفراد .

وهنالك فى ألمانيا أكثر من فكرة واحدة عن الألمانى ، فهنالك فكرة الألمانى اللطيف شارب البيرة ، عاشق الموسيقى ، مدخن الغليون ورب

الأسرة . وهنالك فكرة الألمانى كفيلسوف شاعر أو صوفى ، يعيش فى عالم مجردات ، مثل « فاوست » جوته . وهنالك فكرة الألمانى كجندى صارم ، حليق الشعر ، بالندبة فى وجهه والمونوكل على عينه ، يحكم العالم بنظامه الأعلى وقوة إرادته الأسمى. وألمانيا مسرح لصراع جوانى بين هذه الأفكار ، كل منها تكاد تسود فى زمن ، والأخرى فى زمن آخر . إن ما يعنيه هتلر هو أنه قد مثل فكرة معينة للألمانى جعلها تسود فى عقد من هذا القرن . ولم تكن هذه الفكرة فكرة جديدة ، وهى لم تنته بسقوط « هتلر » ولكنها كانت فحسب واحدة من أفكار عديدة متنافسة ينجذب إليها الألمان .

وفى إيطاليا حاول « موسولينى » أن يحقق فكرة الإيطالى كمحارب ، وفشل فى ذلك . وفى اليابان تتنافس فكرة اليابانى الذى يعشق الحدائق وترتيب الزهور وفكرة اليابانى كمحارب فظ .

وفى الولايات المتحدة ثمة فكرة عن الأمريكى ، مأخوذ بها على نطاق واسع ، وهى تنطوى على سمات خلقية كما تضم سمات للسلوك والمواقف . والخصائص البدنية للزنوج تحول دون انطباق هذه الفكرة عليهم ، ومن ثم فوجودهم كعنصر هام فى الجماعة يشكل عقبة فى سبيل تحقيق هذه الفكرة . وأولئك الذين تملكتهم هذه الفكرة يستشعرون العداء نحو الزنوج ، وهو ما ندعوه بالتعرض العنصرى . والسبب فى أن العلاقات الجنسية أو التزاوج بين الزنوج والبيض تثير لديهم انفعالا خاصاً ، هو أن هذا التزاوج ينطوى على تشكلات بدنية فى المستقبل للأمريكيين لا تطابق الفكرة التى يتوخون محاكاتها . ولكن هذه الفكرة عن الأمركة تدخل فى معمعة الصراع ، داخل الجماعة الأمريكية ، مع أفكار أخرى للأمركة لا تستبعد الزنوج ، وهى أفكار تعادى هذا الاستبعاد .

وربما كان مايميز اليهود الألمان عن سائر الألمان هو ببساطة فكرة عن اليهودية ، هذه الفكرة فى الذهن هى التى تجعلهم يهوداً . ثم يأتى « هتلر » بفكرة عن الألمانية يتوخى أن يجعل لها الغلبة المطلقة . ولكن فكرة اليهودية تقف فى الطريق ويجب لها أن تمحى . فالصراع الحقيق هنا ليس صراعاً بين أجناس (وليس واضحاً أن اليهود جنس معين) بل وليس صراعاً مباشراً بين طريقتين للحياة . إنما هو صراع بين أفكار متعارضة . ولكن فكرة هتلر عن الألمانية التى استبعدت اليهود ، كانت تياراً داخل ألمانيا ، بينما كانت أيضاً تياراً خارجها ، وكان من الضرورى، أن يكون هنالك قدر ملحوظ من القوة والإثارة لتحقيق الغلبة لها .

وبالإضافة إلى مثل هذه الاختلافات هنالك ألوان من التشابه . والفكرة التقليدية عن التحفظ الاجتماعى للإنجليزى ، يمكن أن نلاحظها بين أعضاء نفس الطبقة فى بوسطن وستوكهلم ، أو فى زيوريخ بدرجة لا تقل عنها فى لندن . هنا يبرز لنا مرة أخرى ذلك الطابع الذى يشبه الشبح أعنى طابع الأشخاص المعنويين الذين يتداخل بعضهم فى البعض الآخر والذين يشغلون نفس المكانة فى عين الزمان .

كل هذا يمكن تبسيطه ووضعه فى صورة عقلية فى الذهن الإنسانى الذى يبغض الشكوك والتعقيد. فالذهن بوجه خاص حيث لا يكون خاضعاً لتصحيح التجربه فى العالم ، يميل إلى أن يعادل كل جماعة بمجرد مفرد فى شكل تعميم. فحين كنت طفلا كنت أعيش فى عالم هذه المجردات . فى تلك الأرض كان جميع الصينيين يجدلون ضفائر الشعر . ويخطون خطوات قصيرة ويكررون الانحناء ويتكلمون فى مقاطع موسيقية قصيرة. وجميع الإنجليز أرستقراطيون، وجميع الألمان (كان ذلك زمن الحرب العالمية الأولى) وحوش غلاظ

القلوب ، يفرضون أنفسهم على الغير ، وجميع الإيطاليين كادحون ممتلئون بالأغنية والحيوية

وحين يبدو التعميم الذى يعادل به الذهن الجماعة تعميما نبيلا ، ترتبط الجماعة بالفضيلة كما هو الشأن فى الإفصاح عن النزعة القومية . وحين يبدو التعميم جانحاً وشريراً ترى الجماعة حينئذ على أنها جنس جانح وشرير .

إن الجماعات هى ارتباطات مؤسسة على أفكار . ونحن نفكر فيها فى هذه الحدود، مبسطين الواقع الوجودى. والواقع مع ذلك، أن هذه الارتباطات يهددها دائماً الخلاف الباطن وصراع الأفكار الذى ينشب داخل كل منها كما ينشب فيما بين بعضها والبعض الآخر .

الفصل الثالث

الفلسفة ، الجماعة ، الدولة

(٨)

نحن الرجال نرد على تحدى الانقسام إلى عالمين لنا ، بأن نحاول أن نجعل العالم الوجودى مطابقاً لعالم الأفكار ، فى خواطرنا أو فى واقعنا الراهن . ونحن إذ ننظر إلى العلامة التى تركها القلم، نرى فيها الخط الكامل الذى لا تكونه أو نحاول أن نصلح هذه العلامة ، فنقوم نقائصها وتصقلها ، ونحن بالمثل ننهض لنجعل الواقع الوجودى بأفراده المتعددين مطابقاً لفكرة الجماعة .

وفى القسم الخامس بينا أن هنالك نوعين من الترابط ، تمثلهما فى المجتمع الإنسانى الجماعة والدولة. فالجماعة هى ترابط بالتشابه ، والدولة ترابط بالتنظيم الصورى . والجماعة التى توجد على درجات ، والدولة التى توجد وجوداً مطلقاً ، تتفاعلان كل منهما مع الأخرى .

والجماعة كلما نمت مضطرة أن تسعى إلى تحقيق أكمل لها فى الدولة، ذلك لأن الدولة وحدها يمكن أن تخلع عليها ذلك التعريف المطلق الذى تفتقر إليه . وللدولة حدود تغدو حدود الجماعة ، وهى إذ تزعم أنها تنوب عن أعضائها تجيز فكرة أن للجماعة ذهناً واحداً .

ويحدث العكس أيضاً . فحيثما وجدت الدولة من قبل فإنها تنهض بالتعجيل بتطور جماعة مطابقة لها داخل اختصاصها. ذلك لأنه فى غيبة جماعة تتقمصها ، قد لا تكون الدولة قادرة على أن تحوز رضا أولئك الذين تحاول حكمهم . ذلك لأن الجماعة بالأحرى لا الدولة هى التى تستأثر بولاء الناس .

وعلى ذلك فالجماعة والدولة تستدعى إحداهما الأخرى .

ولما كانت الجماعة هى أشد بدائية ، ولها بعض الأساس فى الطبيعة ، فإننا نخالها تأتى أولا . بينما نظن أن الدولة التى تمثل فرض سلطان الإصلاح على الجوهر الطبيعى للجماعة تأتى بعد ذلك . ومع ذلك فمن حيث الواقع التاريخى كثيراً ما تأتى الدولة أولا وتفضى إلى قيام الجماعة فى الوجود .

والجماعة كفكرة اسمية قد تدين بميلادها ووجودها لإسم فقط ، أطلق اسماً على جماعة ليست موجودة ، وستأتى الجماعة إلى الوجود نتيجة لذلك ، فمثلا قد يقسم أحدهم جماعة من التلاميذ فى مدرسة تقسيما اعتباطياً إلى فريقين ، ويطلق على أحدهما فريق الفدائيين ، وعلى الآخر فريق « البولدجز » فسيبادر أعضاء كل فريق بسرعة إلى تعزيز تميزهم الجماعى عن أعضاء الفريق الآخر وذلك بدافع من الكبرياء والاعتزاز . وكل فريق قد يكتسب خصائص مميزة لجماعته ، لم تكن له عند ما بدأ . ففريق البولدجز يمكن أن يبدى أفراده صفات العناد والمشاكسة التى يربطونها بالحيوان الذى يحملون اسمه ، بينما فريق الفدائيين يغدو أفراده متميزين بسرعتهم ورشاقة حركتهم . فالإسم يعرف الفكرة التى يحاكيها الواقع الوجودى بدوره . فالكلمة تأتى أولا .

لقد كانت أمريكا الوسطى كلها تحت الحكم الأسبانى السابق مستعمرة واحدة باسم واحد . وقد أعقب سقوط ذلك الحكم فترة من الفوضى حاول فيها مغامرون متنوعون أن يستولوا لأنفسهم على أكبر مساحة ممكنة من أرض البلاد . والنتيجة ، الأقطار الخمس التى تطابق الجمهوريات الخمس فى أمريكا الوسطى فى أيامنا هذه وما تمثله كل منها ، أرض محدودة فرض عليها رجل واحد فى ملابسات اضطراب مزمن ، حكمه الشخصى . فإذا كان أهل « نيكاراجوا » يظنون فى أنفسهم أمة واحدة اليوم ، وأهل « هندوراس » أمة

أخرى ، ومواطنو « سلفادور » أمة ثالثة ، فإن ذلك راجع إلى أنهم ، مثلهم فى ذلك مثل تلاميذ المدرسة ، قد قبلوا ما هو إسمى على أنه واقع وحاكوه .

فى هذا المثل جاءت الدولة أولا ، واتخذت لها اسماً وعلماً ، ورموزاً أخرى للجماعة ، وأخيراً بقوة الإيحاء الإسمى خرجت الجماعة ذاتها إلى حيز الوجود ، فمواطنو «نيكاراجوا» هم مواطنو «نيكاراجوا» ، لا بأى تميز أصيل فى الطبيعة ، ولكن لأنهم سموا كذلك من أول لحظة ، وقد تعلموا أن يروا أنفسهم كذلك .

وقد بذلت الجهود فى القرن الماضى لتوحيد ألمانيا — أعنى جمع الدولتين الألمانيتين المنفصلتين فى دولة قومية واحدة تطابق ما كان متصوراً على أنه جماعة قومية واحدة . وقد باءت هذه الجهود بالفشل ، وأقصى ما كان فى الوسع إنجازه هو خلق دولتين ألمانيتين ، إحداهما فى الجنوب الشرقى ، والثانية تمتدمنها حتى بحر الشمال وبحر البلطيق . ومع أنه كان ينبغى تسميتهما « ألمانيا الشمالية وألمانيا الجنوبية » ، فقد سميتا فى الواقع ألمانيا والنمسا . وإلى أن استقر هذا الوضع لم يكن أحد يشك فى أن النمساويين كانوا جزءاً من الأمة الألمانية مثلهم مثل البروسيين والبافاريين والسكسون وسائر أجزاء ألمانيا . ومع ذلك فبعد هذا الاستقرار أصبح الموقف الإسمى هو الموقف الحاسم ، حتى إن إدماج « هتلر » النمسا فى الدولة الألمانية ، بعد ذلك بخمس وستين سنة ، اعتبر اعتداء من ألمانيا على القومية النمساوية المستقلة .

واليوم تمخضت عن الحرب العالمية الثانية دولتان ألمانياتان بدلا من دولة ألمانية واحدة . وقد جزعت الجماعة الدولية من مشكلة التغلب على ما يعتبره الآن كل من عاش أيام ما قبل الحرب التقسيم الشاذ للجماعة الألمانية الواحدة إلى ألمانيا الغربية وألمانيا الشرقية . ولكن هذا التقسيم الصورى سيفرض ذاته مع الزمن على الواقع ويعدل فى تصورات الجماعة . فسينشأ

جيل جديد ، يبدو له هذا التقسيم أمراً سوياً ، وكل إدماج للدولتين اعتداء على هوية كل منهما كجماعتين مستقلتين . (وكان يمكن أن تتم هذه العملية بسرعة أكبر لو لم تسم الدولتان معاً باسم ألمانيا) .

فالدولة تقدم النواة التى تنمو منها الفكرة ، والفكرة بدورها تشكل الواقع الوجودى .

(٩)

إن الجماعة هى ترابط بالتشابه ، والدولة ترابط بتنظيم مشترك . وكما أن خلايا بدنى تنتظم فى كيان مادى ، تعتمد كل منها على الأخرى فى داخله ، كذلك يمكن القول بأن الأفراد تنظمهم الدولة . « هذا التنين الضخم ، الذى يسمى الدولة » كما قال هوبز : هو من عمل الفن ، إنه لإنسان صناعى صنع لحماية الإنسان الطبيعى واستعباده . .

ولكننا لا ينبغى لنا ان ندع الاستعارة تضللنا . فالدولة وهى فى هذا بخلاف الجسم الإنسانى ، لا تنتمى إلى العالم المرئى ، فأمثلة الإنسان الطبيعى يمكن أن ترى وتلمس ، ولكن لا أحد رأى أو لمس مثلا لإنسان هوبز الصناعى . فلا أحد قد رأى دولة ، لأن الدولة فكرة إسمية تفصح عن ذاتها فقط فيما تفرضه على العالم المرئى من قسر وإكراه . إننا لنرى آثاره فقط فيما ينتجه، مثله مثل الريح الخفى الذى يثنى الأشجار ، والأفراد ينفذون الفكرة ، ولكنهم وإن كانوا يعملون باسم الدولة فليسوا هم الدولة . فهم كبرادة الحديد فى حقل مغناطيس ، فوضعها وحركتها تكشف فى الخط الثانى ، نمطاً خفياً من العالم الإسمى ، فدورهم هو دور قلم الرصاص الذى يحاكى الخط المستقيم .

وفى تنظيم الخلية ينفذ النحل فكرة أيضاً . فنمط سلوكها الذى لا يتحول، يبرهن مع ذلك على أن الفكرة التى تستجيب لها تمثل غاية ثابتة . وإذا كان

هذا النمط قد واجه صراعاً بين أفكار فى يوم ما ، فقد انتهى هذا الصراع منذ زمن بعيد . فالفكرة الآن تقف على قدميها وحدها دون معادل ، محققة بصفة قاطعة ما يجب أن يعتبر بالنسبة للنحل قواعد طبيعية ملائمة لسلوكه .

وعلى عكس هذا ، فالجنس البشرى لم يصل بعد إلى الفكرة التى تمثل القواعد الطبيعية الملائمة لسلوكه .

وكان السؤال المضمر فى النظرية السياسية منذ البداية هو « ماهو التنظيم السياسى الملائم للإنسان كأمر من أمور الطبيعة » ؟ كان هذا التنظيم فى نظر أرسطو دولة المدينة ، وفى نظر دانتى وتوماس الإكوينى « الإمبراطورية العالمية » .

بيد أن أصحاب النظريات السياسية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر قد تخلوا تخلياً تاماً عن فكرة تنظيم طبيعى ، واتخذوا كمقدمة لتفكيرهم القضية القائلة بأن التنظيم السياسى ، مع كونه ضرورياً ، أحرى أن يكون صناعياً منه طبيعياً . فمن « هوبز » إلى « روسو » وضعوا كمسلمة حالة الطبيعة التى بعد عنها الجنس البشرى حين نهض بإقامة الحكومات وحكم القانون . فالطابع الصناعى للتنظيم السياسى يفسر التجربة الإنسانية ، فنحن لا نستطيع أن نتخلى ببساطة عن التنظيم على أساس أننا لا نعلم أى نوع منه يلائمنا .

فعلينا أن نقيم نظاماً سياسياً من نوع ما لأننا بدونه يكتب علينا أن نعيش فى حالة فوضى لاتسنح لفنون المدنية فيها فرصة النمو والترقى . ولكن أياً كان النظام الذى نقيمه فهو نظام من صنع أيدينا ، إنه على أفضل حال يتعارض مع طبيعتنا ، بينما نظام نحل العسل لا يتعارض مع طبيعته .

وقد يأتى اليوم الذى نكمل فيه تطورنا بتنظيم طبيعى ما لمجتمعنا ،

ولكننا فى زماننا هذا علينا أن نبذل خير ما نستطيع على أساس أن هذا النظام الطبيعى لم يتهيأ لنا بعد . فحالة الطبيعة بالنسبة لنا ما برحت كامنة فى المستقبل . وهذا يثير المشكلة العملية المتصلة بتهيئة نظام معين لرضى الشعب عنه ، بذلك المظهر من السلطة الطبيعية أو الإلهية الذى يستند إليه الرضى الشعبى . فيلزم للنظام فيما يبدو أن يمثل قواعد السلوك الملائمة الوحيدة التى تمثلها الخلية للنحل . وهذه بدورها تتطلب وضع أسطورة . وكما يمكن أن تروى الحقيقة فى قصة خيالية ، فكذلك تكتسى الفكرة الإسمية للنظام السياسى برداء الأسطورة . (فأسطورة العقد الاجتماعى الذى أقر به «روسو» على هذا النحو ، مثل واحد على ذلك ، والتفسير الماركسى للتاريخ مثل آخر) وكل منهاج سياسى يعتمد كسند له إذن على أساطير تقترن به . هذه الأساطير ترتبط بوجه خاص بفكرة السيادة .

فيلزم أن يكون لكل مجتمع منظم « صاحب سيادة » تصدر عنه القرارات ، سواء أكان رجلا أم معنى مجرداً . ويلزم أن يظهر الحاكم أمام المحكومين كما لو كان مزوداً بسلطة عليا . ولكن الطبيعة التى لم تزود الجنس البشرى بمواصفات مجتمع منظم ، فشلت أيضاً فى تزويده بحاكم ذى سلطة . فقد جعلت الناس جميعاً سواء ، ولم تجعل لأى منهم علامة طبقية مميزة . ففى المجتمعات الصناعية التى نبحث فيها ، يلزم أن تزود أسس سلطة السيادة بأسطورة ؛ والحق الإلهى للملوك مثل على ذلك .

والدول القديمة المستقرة فى العالم الحديث قد اتخذت أشكالها الحالية قبل أن يكون فى المستطاع القول بأنها دول أمم Nation States . وكما أن أجزاء عديدة تخلفت عن انهيار الإمبراطورية العالمية فى العصور الوسطى فإن كل جزء منها اتجه إلى تمثيل مساحة كان فى وسع حاكم إقطاعى أن يفرض سيطرته عليها ، فحدود الدولة الإنجليزية كانت تمثل المساحة التى كان الملوك الإنجليز

قادرين على الاحتفاظ بها بعد أن فشلوا فى الاحتفاظ بممتلكاتهم فى القارة وفى إخضاع اسكتلندا . وحدود الدولة الفرنسية كانت تمثل المساحة التى كان الملوك الفرنسيون قادرين فيها على أن يخضعوا البارونات الإقطاعيين والتى كانوا قادرين فيها على طرد الحكام المنافسين .

والدول الكلاسيكية فى أوربا الحديثة ، ظهرت إذن أول ما ظهرت كممتلكات إقليمية تملكها الأسر . فانجلترا كانت هى ميراث أسرة هنرى الثامن ، وفرنسا ميراث أسرة فرانسوا الأول . وبمقتضى النظرية الغالبة التى كان فى وسعهم تحقيقها بالقدر الذى كانوا به أقوياء ليفعلوا ذلك ، مارس مثل هؤلاء الحكام فى دولهم حكما لا تحده أية حدود أو مبادىء ، فقد كانوا يستمدون سلطتهم من الحق الإلهى وكانوا يعتبرون أنفسهم مسئولين أمام الله وحده . أما جماهير الشعب التى كانت تعيش فى أقطارهم وتدين لهم بالولاء ، فقد كانت من الناحية السياسية ذليلة مهيضة الجناح .

وفى مثل هذه الملابسات لم تكن هنالك مشكلة عن تحديد مكان ذهن الدولة وإرادتها ، متصورة ككيان شخصى ، فمكان القوة ، السلطة ، والمسئولية كان شخصاً مادياً واحداً ، فعندما أمر لويس الرابع عشر جيوشه المحترفة بغزو أقاليم جارات فرنسا ، فلم يكن ذلك عمل الشعب الفرنسى . وحين أبرمت المعاهدة التى وضعت نهاية لحروب لويس فى أوترخت Utricht سنة ١٧١٣ لم يذكر شىء فيها عن « نحن شعب المملكة المتحدة » أو « نحن شعب فرنسا » . وإنما أبرمت بالأحرى بين « ذات المهابة والسلطان الأميرة آن ، ملكة بريطانيا العظمى وفرنسا وأيرلنده ، بفضل الله ، وبين ذى المهابة والسلطان الأمير لويس الرابع عشر ، الملك المسيحى » .

وتفصل حقبة الحق الإلهى للملوك هذه عن أزماننا ، ثورة شملت الحضارة الفرنسية كلها وكانت الثورة الفرنسية هى التعبير الكلاسيكى عنها . وقد قامت

هذه الثورة فى انجلترا على مراحل استغرقت قرناً ونصف قرن ونيفاً ، بادئة بعام ١٦٨٨ إن لم تكن بدأت قبل ذلك . وقامت هذه الثورة فى المستعمرات الأمريكية سنة ١٧٧٦ . وقامت فى وجهها ثورات مضادة متنوعة فى فرنسا من سنة ١٧٨٩ إلى ١٨٧١ . وهى لم تقم فى روسيا إلى سنة ١٩١٧ وفى ألمانيا إلى سنة ١٩١٨ .

وكانت تصرفات أولئك الذين قاموا بالثورة استجابة لفكرة كيان إسمى يطلق عليه الشعب ترسخ فيه السيادة بالطبيعة . وكان غرض الثورة إحلال حكم هذا الكيان المعتبر مشروعاً ، محل حكم الملوك المعتبر غير مشروع . ولكن ما كادت تقع الثورة حتى دخل عنصر من الشك والخلط لعب منذ ذلك الحين دوراً لا يمكن تحديد مداه فى المهارة السياسية ، ذلك لأننا إذا قلنا إن شخصاً فرداً مادياً هو حاكم الدولة ، وأن الدولة تمثل إرادته ، فإننا نتعامل مع حدود يمكن تعريفها. فنى استطاعتنا أن نعزل هذا الفرد ونتعرف على هويته . ويمكننا أن نراه،وفى وسعنا أن نضع أيدينا عليه،ونسمع صوته. ولكن من هو « الشعب » متصوراً ككيان يمكن أن يمسك بيده الصولجان الذى انتزع من قبضة الملك ؟ فليس ثمة من رأى بالفعل هذا الكيان أو سمع صوته . فلو أراد أحدهم أن يعرف ماذا كانت إرادة لويس الرابع عشر، لكان فى وسعه أن يذهب ويسأله ، ولو رغب أحدهم أن يعرف ما عسى أن تكون إرادة الشعب » لما كانت المشكلة بأقل بساطة .

إن ما فعلته الثورة هو أنها أخذت سلطة الدولة من أيدى شخص مادى لكى تنقلها إلى شىء يوجد فقط كتصور فى الذهن ، وإذا انتزع مانعو الثورة الصولجان من يدى الملك فقد واجهوا مشكلة وضعه بين أيدى الشعب ، فأين كان الشعب ؟ ومن هم أيادى الشعب ؟

فمنذ الثورة وهذا اللبس فى المنطق الذى قامت على أساسه يشكل المأزق الأول للنظرية السياسية . فقد كان على أصحاب النظريات جميعاً أن يتمسكوا بالزعم بأن الحاكم الجديد ، لا أقل من القديم ، هو حقيقة واقعية من حقائق العالم الوجودى ، بمعنى أن فى وسعه أن يمارس سلطته بطريقة لا تختلف اختلافاً تاماً عن الطريقة التى كان يمارس بها الملك سلطته ، ففى استطاعته أن يختار وإن هنالك صوت الشعب الذى يعرف به ما يختاره . فالشروط التى أقامت النظرية السياسية أسسها عليها ، قد اقتضت منها ألا تكون واقعية إذا فحصت بالحقيقة الحرفية ، وغير واقعية فى حدود العالم الوجودى .

إن ما حدث هو أن سلطان الدولة الذى انتزع من الملوك الفعليين ، غدا يديره لا كيان فعلى يسمى « الشعب » ولكن أشخاص أفراد من لحم ودم يزعمون أنهم يعملون من أجل هذا الكيان — باسمه ، وبالنيابة عنه ، ولصالحه ، وربما برضاه . وكما كان الملك يزعم أنه يحكم بسلطة الله . (الذى هو خفى ، وإرادته لا تنتقل انتقالا مباشراً إلى الرجال العاديين) ، فكذلك الحاكم الحديث يزعم أنه يعمل بسلطة الشعب (الذى هو أيضاً خفى ، ولا يتحدث حديثاً مباشراً إلى الرجال العاديين) . ذلك لأن الله والشعب بالمثل ، سواء أكانا إسميين أو واقعيين ينتميان إلى عالم الأفكار لا إلى العالم الوجودى .

واليوم ، حين يوجه رئيس الاتحاد السوفيتى، رسالة إلى رئيس الولايات المتحدة فهو يتولى التعبير عن رأى الشعب السوفيتى ، فى الموضوع الذى تتضمنه رسالته . وحين يجيب رئيس الولايات المتحدة فهو ينقل إجابة الشعب الأمريكى على مضمون مذكرة الرئيس السوفيتى، وفى سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ أبرم ستون شخصاً أفراداً مزودين بسلطة ستين دولة ذات سيادة، وبعضها ما نطلق عليه ديكتاتوريات ، وأقلها ما نطلق عليه ديمقراطيات متحررة ، أقول أبرموا ووافقوا على وثيقة تبدأ بما يلى :

« نحن شعوب الأمم المتحدة . . . »

فلو سلمنا بأن هذه الإحالات على «الشعب» من حيث كونه كياناً معنوياً له إرادة معنوية ، هي تعبيرات عن تصور من عالم الأفكار ، فإن مشكلة وضع علاقة بين مايمثلونه وبين عالم اللحم والدم ، تظل قائمة ، فالدولة تعمل فى عالمين معاً ، ويلزم أن تجد مطابقة بين الفكرة التى أسست عليها وبين الواقع الوجودى الذى تحكمه . فما هى هذه المطابقة ؟

(١٠)

نحن نتصور الجماعات كأشخاص معنوية ونتحدث عنها كوجودات واعية ، وننسب لها «السعادة والشقاء ، والرغبات والاهتمامات والعواطف» . بهذه العبارات تحدثنا عن الجماعات التى نسميها « شعوباً » . ونحن حين نخلع السيادة على الشعب فإننا نفكر فى الشعب كشخص معنوى ، مزود شأنه شأن شخص فردى ، بملكات لتصريف المسئولية .

والملكة الرئيسية هى الارادة ، وهى الملكة التى تحدد الشخصية ، وكل شخص يعرف بإرادة مفردة ، وكل شخص يعمل استجابة لتلك الإرادة ، ويتبع ذلك أن الشخص المعنوى ، مثله مثل الشخص الفردى ، يعرف بإرادة مفردة ، وممارسة الشعب لسيادته يلزم أن تستجيب لإرشاد إرادة كهذه . وعلى ذلك فهى على الأقل فى نطاق الأفكار إن لم تكن فى نطاق العالم الوجودى الذى تزوده بالنماذج . يقول «روسو» « صاحب السيادة ... إن هو إلا الموجود الجماعى » والسيادة ليست إلا « ممارسة الإرادة العامة » .

فما هى هذه الإرادة العامة ؟

إن كلمة عامة توحى بأنها تمثل تعميماً ، والتعميمات ، كما رأينا فى حالة الحقل الأخضر ، يتفاوت نصيبها من الصدق قلة وكثرة ، فلو أن سكان مدينة

محاصرة كانوا على شفا المجاعة ، فإن استجابتهم لعرض الطعام عليهم يمكن أن تمثل إجماعاً إلى حد يبرر لنا أن نعدله بالإرادة العامة . وحين نقرر ذلك ينبغى لنا أن نعدد فى قائمة أسماء السكان ، قائلين بعد كل اسم هل كان فى صف قبول هذا العرض . ولكننا لن نضلل أحداً لو أننا راعينا الاقتصاد فى المنطق ، وقلنا إن استجابة « الشعب » كانت « بنعم » فليس فى هذه القضية الحقيقة الحرفية المنسوبة للقضية القائلة بأن حاكم المدينة قد استجاب ، إنها تمثل اندماج الواقع الوجودى مع الذهن ، ولكن مع أن مرحلة واحدة قد ابتعدت عن الحقيقة الحرفية ، فإنها تمثيل دقيق بما فيه الكفاية لتلك الحقيقة .

يمكننا القول إذن إن صحة تصور إرادة عامة قد برهن عليه مراراً تحقق اتفاقى للإجماع الجوهرى فى المجتمع الإنسانى ، ففى أى موضوع يكون فيه الأفراد المكونون لجماعة «من ذهن واحد » ، وحيث كل منهم يعطى بشهادته دلالة على مثل هذا الإجماع ، ثمة فرد واحد فقط يمكن أن يمثل الكل تمثيلا صحيحاً . فإذا كان لى شريك فى عملى ، فثلاثتنا يمكن أن نخول تخويلا صريحاً مندوباً يمثلنا ويتحدث باسمنا فى عرض مشروع على شخص غريب . فى حدود ماخولناه يمكنه أن يزعم زعماً صحيحاً أنه يتحدث بالنيابة عن جماعتنا نحن الثلاثة كشخص معنوى بإرادة معنوية .

والآن هب أن جماعتنا تتألف من مائة فرد ، انشق واحد منهم عن الموقف الإجماعى الذى اتخذه التسع والتسعون ، فإذا كنا حرفيين تماماً لقلنا عندئذ ، إن المندوب يتحدث عن نسبة تسع وتسعين فى المائة من الأعضاء لا عن الجماعة كلها ، ومع ذلك فالمنشق الوحيد قد لا يرغب فى أن يبدو متطرفاً فى عناده ، معادياً لسائر الجماعة ، فيمكنه حينئذ أن يقول إنه سيقبل رأى الأغلبية حتى وإن كان يجده خطأ . فهو يوافق موافقة إسمية ولكنها ليست

بطريقة واقعية . فهو يقبل أن يتغاضى المندوب عن مخالفته الفردية ويتحدث عن الجماعة ككل .

ومن ثم فعند هذه النقطة تغدو الحقيقة الحرفية مزيفة وإن يكن تزييفاً طفيفاً يمزجها بوهم متفق عليه ، أى بادعاء . وكل واحد قد وافق على تعميم يقترب اقتراباً كافياً من الحقيقة وإن لم يكن معادلا لها فى تفاصيلها .

وفى المثال الذى قدمته يمكن إهمال العنصر الوهمى المصطلح عليه والتغاضى عنه . وتقل نسبة إهماله والتغاضى عنه إذا كانت نسبته ٢٥ ٪ من الجماعة تنشق ولكنها تجد أنها محكومة باتفاق يجعل قيمة هذا الانشقاق صفراً . وقد يغدو الأمر مقلقاً حين يؤدى الانشقاق إلى أن نجعل لنسبة تسعة وأربعين فى المائة قيمة الصفر . فهنا نطاق الوهم يتسع .

ولنأخذ مثلا تاريخياً كان موضع مناقشة طويلة فى أيامنا . السؤال هو هل أتى هتلر للسلطة بواسطة الشعب الألمانى ، وكان على ذلك ممثلا له ، أو أنه اغتصب السلطة ببساطة . فأولئك اللذين أيدوا كونه ممثلا للشعب كان فى استطاعتهم أن يستشهدوا بالواقعة التالية : وهى أن الحزب الوطنى الاشتراكى الذى كان هتلر زعيمه قدحصل على نصر « مكتسح » فى انتخابات الرايخستاج سنة ١٩٣٣ . فقد حصل الحزب على أكثر من ضعف الأصوات التى حصل عليها أقرب المنافسين إليه . وكانت الأرقام على مايلى : ٤٣٫٩ ٪ للاشتراكيين الوطنيين ، ١٨٫٣ ٪ للديمقراطيين الاشتراكيين ، والاجابة الوحيدة على السؤال عما إذا كان الشعب الألمانى قدصوت مع الاشتراكيين الوطنيين أم لم يصوت معهم هى فى دقة حرفية أن ٤٣٫٩ ٪ من الناخبين صوتوا فى صف الاشتراكيين الوطنيين و ٥٦٫١ ٪ لم يصوتوا فى صفهم . ولكن العرف الاصطلاحى يؤثر فى أذهاننا إلى حد أننا نقبل جميعاً هذه النتيجة كدليل على أن هتلر أتى إلى السلطة استجابة لإرادة الشعب الألمانى ،

وإن كان هذا يعنى جعل قيمة صفر لنسبة ٥٦٫١ ٪ من الأصوات فضلا عن عدد مجهول من الممتنعين عن التصويت .

فالسؤال : لم ينبغى لنا أن نعتبر نسبة معينة من الأصوات ممثلة للكل ، ليس سؤالا عما هى الحقيقة الواقعية . إنه سؤال عما ينبغى أن نقبله كأمر حقيقى إسمياً . إنه سؤال عن أى وهم نتقبله كعرف مصطلح عليه .

إن ما حدث فى المثل الآنف الذكر هو أن حقيقة واقعية ملموسة قد نفذت إلى أذهان الناس واجتمعت معها بعض أوهام مقبولة تتفق مع العرف المتبع فى جميع هذه الحالات ، والتعميم البسيط المستمد من هذه العملية حل محل الواقع الوجودى . والأمر بالمثل حين يتحدث رئيس الولايات المتحدة الأمريكية باسم «الشعب الأمريكى» .

نتقبل الأوهام المصطلح عليها عرفاً الممزوجة هنا بالوقائع ، هى الطريقة التى التق فيها بعضنا بالمأزق الذى يواجهنا حين نأخذ على عاتقنا وضع سلطان الدولة وسلطتها فى أيدى فكرة إسمية ، تصور مجرد يوجد فقط فى أذهاننا . وقد التقى آخرون بهذا المأزق بطريقة مختلفة . فحين يتحدث رئيس الاتحاد السوفييتى باسم الشعب فهو لا يستمد سلطته ليقول ذلك من الانتخابات ، وإنما بالأحرى يعتمد على منطق يزعم بمقتضاه أن له معرفة أولية بالإرادة العامة .

فما هو هذا المنطق ؟

(١١)

إن الجماعة والدولة والشعب أحرى أن تكون منتمية إلى عالم الأفكار منها إلى العالم الوجودى . فالعالم الوجودى يسعى إلى محاكاتها ولكنه يقصر

دون الوصول إلى كمالها ، كما أن علامة القلم الرصاص تفتقر إلى كمال الخط المستقيم .

أفلا تنتمى الإرادة العامة كما دعاها « روسو » أيضاً إلى عالم الأفكار ؟

من المؤكد أنها تنتمى إلى هذا العالم إذا كانت الجماعة تنتمى إليه ، ذلك لأن الإرادة العامة ليست أكثر من صفة للجماعة . ولقد رأينا من قبل فى القسم السادس أن عنصر التشابه الذى يجعل الشعب الفرنسى جماعة هو مركب من أفكار يشارك فيها الفرنسيون أكثر منه تعميما للواقع الوجودى — وإن كان من الممكن أن يطابق فى بعض الجوانب على الأقل مثل هذا التعميم . إن إرادة الأمة الفرنسية ، فى ذاتها أو فى ظواهر خاصة هى جزء من هذا المركب .

ومع ذلك ففى القسم السابق (١٠) كنا نتناول الإرادة العامة كتعميم مستمد من واقع وجودى ، أكثر منها فكرة مستقلة عنه ، وقد وقعنا من جديد فى اللبس الذى شققنا طريقنا خلاله فى القسم السادس ، أعنى اللبس بين الفكرة والتعميم .

فلو كانت الجماعة المسماة فرنسا ، فكرة يحاكيها الواقع الوجودى، وإذا كانت الحقيقة الواقعة القائلة بأن أغلبية الفرنسيين قد حققوها من قبل فى أنفسهم غير متلائمة مع صحتها ، فإننا حينئذ يمكننا أن نقول أيضاً «إن إرادة فرنسا » فكرة وأن فشل أغلبية الفرنسيين الأفراد فى الاشتراك فيها غير متلائم كذلك . فربما كان ونستون تشرشل يمثل إرادة بريطانيا سنة ١٩٤٥ أفضل من أغلبية الناخبين البريطانيين الذين أخرجوه من الحكم . وقد يكون شارل ديجول خلال سنة ١٩٤٠ ، مجسداً لفكرة فرنسا ، ومن ثم لإرادة فرنسا أياً كان ما ظنه أغلبية الفرنسيين . فإذا كان ذلك كذلك ، فإن عملية التصويت يمكن أن توضع على الهامش .

وروسو الذى كان يستطيب مقاماً فى عالم الأفكار عن العالم الوجودى ، كان أقصى ما يكون تردداً للتضحية بالعالم الأول فى سبيل العالم الثانى ، وذلك بإخضاعه لتصويت الأغلبية . فنى مقاله عن « الاقتصاد السياسى » فى موسوعة « ديدرو » بعد أن ذكر أن القاعدة الأولى التى يلتزم بها الناس الذين يتولون حكم الجماعة هى أن يعملوا طبقاً للإرادة العامة ، أردف مواجهاً السؤال الذى يثيره هذا الكلام :

« كيف يمكن للمرء أن يعرف ما هى الإرادة العامة فى الحالات التى لا تكون فيها واضحة ؟ هل من الضرورى جمع الأمة فى كل طارىء غير متوقع ؟ من الأحكم عدم جمعها ، إذ لن يكون هنالك يقين فى حالات تتضمن موضوعات خاصة ، فى أن يأتى قرارها تعبيراً عن الإرادة العامة ، ذلك أن مثل هذا الإجراء سيستحيل عملياً حين يكون عدد المواطنين كبيراً ، ولأنه يندر أن يكون ضرورياً حين يتوافر عند الحكومة حسن القصد ، ذلك لأن القادة يعلمون خير علم أن الإرادة العامة تشد دائماً أزر أميل جانب للمصلحة العامة ، أعنى أعدل جانب — بحيث يكفى فحسب أن يكون المرء عادلا لكى يتأكد لنا أنه يتبع الإرادة العامة .

فهنا يفترض « روسو » فكرة لا ريب فيها عن العدالة ، يمكن أن يبنى القرار على أساسها . ولما كان روسو بعيداً عن العالم الوجودى فقد كان من الممكن له أن يستدل كما لو كان الموضوع الوحيد للسياسة هو إجراء الاختيار بين ما هو معروف أنه صواب ، وبين ما هو معروف أنه خطأ . وفى مثل هذه الملابسات يغدو تصور الإرادة العامة تصوراً ثانوياً ما دام اختيار الصواب يلزم أن يكون هو الاختيار الصائب فى أية حالة . إن ما كان يقوله هو أن ما يجرى فى عالم الأفكار الكامل الذى كان يسكنه عقله ، هو أن الناس يريدون دائماً ما هو صواب .

إن ماعناه « روسو » بالإرادة العامة هو شيء مختلف تمام الاختلاف عن أغلبية الأصوات الذى اتخذنا منه معادلا للإرادة العامة فى القسم السابق (١٠) . ومنذ البداية كان جميع المفكرين الذين أخذوا بالنظرة البعيدة المدى ، يقصدون بالإرادة العامة شيئاً ما مختلفاً عن أغلبية الأصوات هذه . وعلى ذلك نجد « والترليبهان » يشير إلى تميز أساسى بين الشعب من حيث هو أولئك الذين يكونون الناخبين فى أية مناسبة من المناسبات والشعب كجماعة مستمرة تحتضن أجيال الأسلاف والأجيال التى لم تولد بعد . فالناخبون المعاصرون فى أية لحظة معينة وفى أى موضوع معين ، قادرون تمام القدرة على أن يتخلوا عن النظرات والاهتمامات والمصالح الباقية للجماعة التى يدعون أنهم يتكلمون باسمها .

وإذا كان عند إثارة كل مشكلة ، ثمةصواب واضح وخطأ بين . لكان واجب أولئك الذين يحكمون واجباً بسيطا ألا وهو فرض الصواب . وحتى حجة السيادة الشعبية ، التى قد تذهب إلى حد أن من حق الشعب أن يكون مخطئاً تدعم مثل هذا الإلزام حيث يكون ماهو صواب ممثلا بالأمر الواقع للإرادة العامة . فالواقع إذن أن قضية « روسو » الرئيسية تخول أى حزب يعتقد أن لديه معرفة لاتخطىء عن الصواب ، أن يفرض ذاته على الجماعة بأية وسائل مطلوبة ، وأن يفعل ذلك باسم الجماعة .

يقول « روسو » إنه يجب « تعليم الجمهور ليعرف ما يريده » ، وقد كتب كارل ماركس وهو فى سن الخامسة والعشرين : « نحن نطور أمام العالم مبادىء جديدة منبثقة من مبادىء العالم ذاته ، فنحن لانعدو أن نظهر له ما يصطرع فى ذاته بالفعل ، والوعى شيء يجب أن يكتسبه الجمهور ، حتى وإن كان لا يرغب فيه » . فههنا تعبير مبكر للقضية الرئيسية وهى أن الحزب الشيوعى يعرف معرفة منزهة عن الخطأ ما يريده « الشعب » حتى حين

لايعرف الشعب ذلك لأن وعيه لم يتطور تطوراً كافياً ، وإذا اتبعت الفلسفة الثنائية ، لـكان فى وسعنا أن نقول إن الحزب الشيوعى هو وحده حامل لواء الفـكرة الوحيدة التى تمثل قواعد السلوك الإنسانية الصحيحة الملائمة ، التى كانت مجهولة إلى أن اكتشفها كارل ماركس ، ولا يقدح فى قواعد السلوك الملائمة للشعب أن الشعب لم يقربها بعد .

ولهذا المنطق وزن فى بعض الأحداث التى جرت فى « بودابست » فى انقلاب سنة ١٩٥٦ حين استخدمت القوة العسكرية لتفرض « إرادة الشعب » على تلك الأغلبية الساحقة من السكان الذين كانوا « أعداء الشعب » .

فالحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى من حيث هو الأداة المختارة الحافظة للحقيقة الماركسية اللينينية هو وحده الذى يعلم مايريده « الشعب » . ولـكن الحزب كشخص معنوى هو ذاته مجرد من مجردات عالم الأفكار . وفى خلال سنة ١٩٥٠ قام صراع بين قادته حول تعيين من يصوغ موقف الحزب الذى لايخطىء عما يريده الشعب . وقد كان الميل إلى أن تتركز سلطة الحزب تركيزاً متزايداً فى يد رجل واحد . وقد بلغ هذا الميل ذروته فى القول بأن رجلا واحداً هو وحده الذى يعرف معرفة معصومة من الخطأ ما يريده الشعب . وأولئك الذين انشقوا على هذه الآراء التى عبر عنها الحزب يشكلون « أعداء الشعب » وأولئك الذين انشقوا على آراء الرجل المنتصر فى الصراع داخل الحزب يشكلون أعداء الحزب .

إلى هذه النقطة افترضا أن تصور « الشعب » يحتضن جملة السكان ، على الأقل الذين يعيشون منهم ، والإحالات على « أعداء الشعب » تبين لنا مع ذلك أن الأمر لن يكون على ذلك النحو .

(١٢)

وما نهضت به ثورة الأزمنة الحديثة هو نقل سلطان الدولة وسلطتها من صاحب السيادة الذى له تجسد مادى إلى واحد ليس كذلك ، فقـد نقلت السيادة إلى فكرة تسمى « الشعب » . ومع ذلك فما دامت السيادة السياسية لا بد أن تمارس فى العالم الوجودى بواسطة أشخاص ماديين ، فإن هذا يثير السؤال : كيف نعرف ماكانت عليه إرادة الشعب ، أو كيف نعرف من كان من حقه أن يقول إنها كانت كذلك ؟

وثمة إجابتان من البداية على هذا السؤال . إحداهما متقمصة فى التقليد اليعقوبى Jacobin الذى يتبعه اليوم الشيوعيون . والثانية التقليد الليبرالى الذى تمثله الديمقراطيات الغربية . فلم يكن لدى « روبسبير » شك فى أن « المجتمع اليعقوبى » الذى كان هو سيده ، كان من حقه أن يعبر عن « إرادة الشعب » ومن ثم فقد كان مؤهلا لأن يكون له سلطان الدولة الذى وضع بين يديه . وقد آثر الإنجليز والأمريكيون فقط عملية عد الأفراد للوصول إلى ما يجمع عليه الرأى ، ثم تبسيط النتيجة باستبعاد آراء الأقلية من الصورة النهائية .

وللموقف الليبرالى أثره فى أنه يختص آراء بعض الأشخاص (الذين يصوتون مع الأغلبية) بقيمة أعظم من آراء الآخرين (الذين يصوتون مع الأقلية) . ولـكن حتى أولئك الذين يصوتون مع الأقلية لايزالون يعتبرون أعضاء فى الجماعة التى تسمى « الشعب » ولهم جميع حقوق العضوية — ذلك لأن «الشعب» فى صميمه هو السكان جميعهم يقول الرئيس تيودور روزفلت : « هذه حكومة الشعب ، فهى تشمل أصحاب الثورة الضخمة ، كما تشمل أصحاب الثورة المتوسطة . وتضم أصحاب العمل كما تضم من يعمل عندهم ، وهى تشمل

العامل الأجير . والمحامى ، والغنى ، وموظف البنك ، والفلاح ، تشملهم جميعاً وتحمى كل واحد منهم ... » .

وعلى العكس من هذا التقليد اليعقوبى من حيث هو مؤسس على تصور الصراع الطبقى ، يعادل الشعب عنده جزءاً فقط من السكان كلهم ، فالشعب هو طبقة اجتماعية متصورة كشخص معنوى . فلم يكن الأرستقراطيون فى نظر « روبسبير » متضمنين فى تصور « الشعب » بل كانوا بالأحرى « أعداء الشعب » يدفع بهم إلى المقصلة .

وكذلك شأن الرأسماليين والبرجوازيين المثقفين ، فهم فى نظر الشيوعيين « أعداء الشعب » . فنى المجتمعات الشيوعية يمكن أن يكون «الشعب» فى الواقع أقلية ضئيلة من بين كافة السكان ، كما كان الحال فى روسيا سنة ١٩١٧ ، وفى بودابست سنة ١٩٥٦ .

فالعالمـان ، عالم الأفكار والعالم الوجودى ، لا يمكن أبداً أن يكونا تماماً من غير ما مطابقة بينهما ، حتى على الأقل لأن الأخير يتخذ من الأول نموذجاً له ويتشكل بمقتضاه . وعلى ذلك ففكرة « الشعب » لها نسخ من اللحم والدم .

فلو كان لجميع الأفراد فى جماعة نفس الخواطر والرغبات ولو كان للجميع إرادة واحدة ، فإن هذا لن يجعل من الجماعة شخصاً مفرداً بإرادة مفردة ، ذلك لأن الشخص المعنوى لا يعدو أن يكون استعارة . ولـكن هذا قد يزودنا مع ذلك بأساس كامل (أساس بدون استثناء) لتعميم يطابق فـكرة شعب واحد بإرادة واحدة . وقد يكون النحل وصل إلى شىء يقترب من هذا الـكمال . ولـكنه أمر بعيد عن أن يصل إليه الناس . وأياً ما كان ، فقد كان للفـكرة فى ملابسات جزئية وإلى درجة محدودة ، شبيه لحماً ودماً معترف به .

والتصوير اليعقوبي، وهو أن المجتمع يتألف من طبقتين إحداهما «الشعب»، وجد استحساناً في فرنسا سنة ١٨٧٩ (وروسيا سنة ١٩١٧) أكثر مما كان له بعد اكتمال الثورة. فإلى قرون كان سكان فرنسا منقسمين إلى أرستقراطية صغيرة، تحكم لمصلحتها، وجماعات بمصالح مختلفة لم تكن تعبأ بها الأستقراطية الحاكمة. وكان في الوسع تمييز الأرستقراطيين من الجماهير بملابسهم وكلامهم وأخلاقهم، وتربيتهم ومواقفهم - وكل ذلك يمثل أفكاراً لقواعد السلوك الملائمة التي يمكن تطبيقها بتحفظ صارم (كما في حالة القوانين الخاصة بالمعاشات) على أنفسهم فقط. وأفكار القواعد السلوكية الملائمة الأخرى تطبق على سائر السكان. وفي هذه الملابسات كان «الشعب» أشبه بسكان مدينة محاصرة، يملك درجة فذة من التضامن تزيد بحسب وطأة القسر والاستبداد الذي يتحمله الجميع. وكان الأرستقراطيون هم الضاربين للحصار.

وقبل الثورة الفرنسية كان سلطان الحكم بين يدى الملك، الذى كان متقمصاً للأرستقراطية. وكان يشاركه في السلطان زملاؤه الأرستقراطيون الذين يدينون بالولاء لسلطته. ومن ثم يمكن القول إن سلطان الحكم كان بين أيدى الأرستقراطيين، وكان هدف الثورة انتزاع السلطان من الأرستقراطية وإعطاءه للشعب، نقله من طبقة إلى طبقة أخرى.

ولم يكن في وسع أحد في ملابسات سنة ١٧٨٩ أن يجد هذه التصورات المعنوية تواجهه بمأزق عقلي رئيسي. فأى فيلسوف سياسى كان في وسعه أن يجد إجابة حاضرة على السؤال: كيف يمكن لتصور مجرد يسمى «الشعب» أن يمارس سلطان الحكم؟ فهو إذ يفترض التضامن بين الطبقات على التوالى، وتقمص الأعضاء الأفراد في هذه الطبقات لها، كان في وسعه أن يلاحظ أن الأرستقراطية التى كانت أيضاً معنى مجرداً يمكن القول إنها تحكم لأن أرستقراطياً يمارس السلطان. فإذا كان النوعان اللذان تتألف منهما الدولة

هما القطط والكلاب، وإذا تولت قطة الحكم، فإن الاستعاضة عنها بالكلب كحاكم يمكن أن يعتبر كأنما هو نقل للسلطة من القطط إلى الكلاب .

وهذه النظرة غاية فى البساطة حتى فى ملابسات القرن الثامن عشر ، فالفجوة بين الفكرة والواقع الوجودى تبلغ أقصى اتساع لها . «فروبسبير» رجل الأدب المحامى الأنيق الهندام — ليس بينه وبين فلاح من « فانديه » مثلا أو حمال من مارسيليا إلا أضأل شبه .

وما يكاد أولئك الذين تقمصتهم صفة « الشعب » أن ينفرط عقدهم حيث لم يعد يربط بينهم العذاب تحت سطوة مستبد ، حتى تزداد الفوارق بينهم . فحتى لو كان على رأس الدولة فلاح فإنه يصبح فلاحاً لا يمثل الفلاحين ، وابنه الذى يولد فى القصر لا يأتى فلاحاً بالمرة . ومع أن لروبسبيير أو للينين فى اللحظة التى استولى فيها على مقاليد السلطة ، أساس من التجربة أو الشعور ، يجعله على الأقل يتقمص « الشعب » فإن تجربة السلطان خليقة أن تفسده وتبعده عن طابع تمثيل الشعب . فهى خليقة أن تفسده أو تعلمه أشياء لا يمكن لرفاقه السابقين البتة أن يعرفوها ، كما أنها تجعله يواجه مطالب غير متوقعة لا يمكن تذليلها ، مرتبطة باحتفاظه بالسلطان . وهو إذ يصل إلى المجد يحقق المثل المأثور عن اللورد آكتون Lord Acton ألا وهو « إن عظماء الرجال يكادون دائماً أن يكونوا أسوأ الرجال » .

وعلى ذلك يشتد التوتر بين الفكرة والواقع الوجودى . والمطابقة المزعومة بينهما تغدو مع الزمن مادة لفن الخطابة فحسب . وما برح الحاكم اليعقوبى ، يبرر مع ذلك حكمه ، تبريراً شكلياً أو خطابياً ، زاعماً أنه يمثل كياناً يسمى « الشعب» ولا يزال يتكلم باسمه . ولا يزال حين يشحب سلطانه ، يحاول أن يبقيه فى الوجود بمناشدة الشعور الوطنى أو الطبقى ، وبالإلحاح

على استمرار الخطر الذى كان يوجهه «أعداء الشعب». ولكن حكومته مؤسسة على وهم واضح ضخم. أو إذا شئت، على أكذوبة — كما أن كل حكومة فى هذا العالم الثانى الذى نعيش فيه، مؤسسة إلى درجة ما على وهم أو أكذوبة.

(١٣)

والمسلكان الليبرالى واليعقوبى مؤسسان معاً على المقدمة القائلة بأن هنالك بين أشكال الوجود فى العالم الوجودى كياناً شخصياً يسمى «الشعب». والماركسيون الأرثوزكسيون يتصورون هذا الكيان كفرد، طبقة اجتماعية تعم العالم وستشمل (حين ينقضى أعداؤها) جميع أبناء الجنس البشرى. والقوميون يتصورونها على أنها تمثلها شعوب عديدة وأمم كثيرة. وفى أية حالة يفشل الواقع الوجودى فى التوافق مع هذا إلى درجة كبيرة. فهو يظل ناقصاً إلى مدى بعيد بالنسبة للفكرة الكاملة.

والمشكلة التى يواجهها أصحاب النظريات السياسية هى الأفراد أو الجماعات التى تنشق، فالتقليد اليعقوبى يحل المشكلات بأن يحد تصور «الشعب» بحيث يستبعد منه المنشقين. وهو يأبى أن يتقبل كأمر مشروع تعدد الآراء والمواقف الإنسانية فى العالم الوجودى. ويذكر «روسو» أن كل من يقيم «الشعب» يلزم أن يعد نفسه ليغير الطبيعة البشرية بحيث يقضى على التباين الفردى، فيلزم أن تهيأ «ليتحول كل فرد، يكون بذاته كاملا وكلا منفرداً، إلى جزء من كل أكبر يستقبل منه على نحو ما حياته ووجوده، وأن يعدل تكوين الإنسان بحيث يعززه، بأن يستبدل بالوجود البدنى المستقل الذى تلقيناه جميعنا من الطبيعة، وجوداً جزئياً تابعاً للكل وأخلاقياً. يجب، باختصار، أن يأخذ من الإنسان ملكاته الخاصة لكى يزوده بملكات غريبة

عنه لا يمكنه أن يستخدمها إلا بعون الآخرين ، والطرائق الفنية السيكولوجية الحديثة المسماة « غسيل المخ » تستجيب لهذا المطلب .

إن النزعة اليعقوبية هي نزعة عالمية مستبدة ، فهي تتخذ كنقطة بدء لها منطقاً أولياً وتصر على أن هنالك اتساقاً وتوافقاً بين الملابسات الوجودية. ومن جهة أخرى نجد النزعة التحررية الليبرالية أشد إسمية وتجريبية ، فهي تميل إلى أن تأخذ الملابسات الوجودية كنقطة بدء وتعمد إلى أن يتكيف منطقها بهذه الملابسات . وبينما تبدأ النزعة اليعقوبية بإرادة عامة محددة سلفاً ، يتحتم أن تخضع لها الإرادات الفردية . تبدأ النزعة التحررية الليبرالية بالإرادات الفردية وتتوخى أن تجد إرادة عامة فيها . وبينما تصون النزعة اليعقوبية تصور « الشعب » في نقائه باستبعاد أولئك الذين لا يوافقون عليه تتغاضى النزعة الليبرالية عن المعارضين حين تعلن ما تكون عليه « إرادة الشعب » ولكنها لا تنبذهم . فهم يحتفظون بحقوق العضوية في الجماعة . ومن ثم فالنزعة الليبرالية توفق بين نقاء التصور وبين الحفاظ على حقوق الأفراد والأقليات المعارضة .

فالليبراليون يسعون دائماً إلى منتصف الطريق بين الفكرة والواقع الوجودي ، وكما يحدث دائماً حين يسعى الناس إلى منتصف الطريق فإنهم لا يسيرون صفاً مفرداً في درب ضيق وإنما ينتشرون بالأحرى في دائرة واسعة يمضي البعض في جانب والبعض الآخر في جانب آخر .

وقد لاح التوتر بين النزعة الليبرالية عند اليسار ، والنزعة الليبرالية عند اليمين منذ بداية الثورة الديمقراطية ، فأحرار اليمين اشتهروا بطابع التخوف من طغيان الأقلية ، وكان هذا طابع إدموند بيورك Edmund Burke في انجلترا ، وألكسندر هاميلتون وجورج واشنطن في أمريكا ، وجعلهم ذلك معادين

للثورة الفرنسية ، أما النزعة الليبرالية عند اليسار فقد مثلها بأعظم يقظة « توماس جيفرسون Th. Jefferson الذى كان مصمما على أن يخاطر ببعض ألوان الظلم للأقليات من أجل حكم الأغلبية . وقد كان هنالك منذ البداية متحررون متطرفون من اليسار كان لتفكيرهم طابع يعقوبى . وكانوا مصممين على عدم التفريط فى تصور « الشعب » ، وكانوا يقظين لإفشاء أعداء « الشعب » . ومن ثم فهنالك نقطة يندمج عندها التقليد الليبرالى فى التقليد اليعقوبى . فينبغى لنا أن نفكر فى حدود الطيف أكثر من أن نفكر فى حدود المقولات .

إن تصور شعب واحد بإرادة واحدة إلى الحد الذى يكون فيه تصوراً حياً فى أذهان الناس ، له نتائج بعيدة المدى ، ليس فحسب فى استقلال الفرد الذاتى ولكن أيضاً كما سنرى الآن فى مجرى العلاقات الدولية .

الفصل الرابع

من المسئول ...!

(١٤)

تنتمى المسئولية الأخلاقية إلى الأشخاص ، سواء أكانوا أشخاصاً أفراداً أم أشخاصاً معنويين . وإذا أخذنا مع « بالى » أن الأشخاص الأفراد وحدهم هم الذين يوجدون على الحقيقة ، فلا بد لنا أن نسلم بأن الأمة لا يمكن أن تكون مسئولة عن الخير أو الشر حتى عن الخير أو الشر الذى حدث باسمها ، وأنها لا يمكن أن يسرى عليها الثواب أو العقاب . ومن جهة أخرى وإلى الحد الذى نفكر فيه فى الأمم على أنها أشخاص معنوية توجد فى الواقع على هذا النحو ، يبدو صواباً أنها يمكن أن تكون مسئولة ، وأنها ينبغى أن تعاقب للشرور التى يمكن أن تنسب لها . والسؤال الذى يثار فى هذا الصدد ينصب مباشرة على تيارات الحرب والسلام فى كل عصر .

فقد ساد فى كل عصر تصور الجماعات على أنها أشخاص مسئولة أخلاقياً ، وأنها يسرى عليها الثواب أو العقاب . وفى كل عصر ، مع ذلك ، كان هذا التصور موضع تساؤل أفراد معارضين له . وثمة مثل قديم نجده فى الفصل الثامن عشر من سفر التكوين .

فقد حضر ثلاثة مسافرين إلى حيث يجلس « إبراهيم » عند باب خيمته ساعة الراحة وقت الظهيرة . وكان أحدهم « يهوه » فى رحلة تفتيشية أما الآخران فمن الملائكة ويصحبانه فى رحلته . ودعاهم « إبراهيم » لوجبة الغذاء ، وبعدها استأنفوا رحلتهم إلى « سودوم » ، وكان « يهوه » قد تناهى إليه ما فيها

من اضطراب وفوضى ، وكان ينوى التحقيق فى هذا الأمر . وسار معهم إبراهيم حتى يدلهم على الطريق وعند هذه المرحلة أخبر « يهوه » « إبراهيم » عن الغرض من رحلته ، فقال « إن الغضبة الثائرة ضد «سودوم» و «عمورة» جد خطيرة ، وأن خطيئتهما ضخمة وأنا ذاهب لأرى ماإذا كان تصرفهما كما سمعت ، وإذا لم يكن كذلك فسأعرف هذا بنفسى . ونطالع بعد ذلك : « وهكذا رحل الرجال عن هناك وساروا نحو « سودوم » ولكن « إبراهيم » كان لايزال يقف أمام الإله ودنا منه وأسر إليه قائلا : « هل تنوى حقاً أن تدمر الصالحين والفاسدين جميعاً ؟ ولنفرض أن بالمدينة خمسين من الصالحين أتدمرها ولا تبقى عليها من أجل أولئك الخمسين ؟ ماأبعد هذا عن طبيعتك ؟.. أن تقضى على الصالحين مع الفاسدين فيلقى الصالحون نفس مصير الفاسدين — هذا أبعد ما يكون عنك — وهل يحيد قاضى الكون عن الصواب ؟ » وأجابه الإله : « إذا وجدت خمسين من الصالحين بالمكان فإنى سأصفح عن الجميع من أجلهم » . وقال « إبراهيم » أنظر إلى ، لقد عاهدت نفسى أن أتوجه بالحديث إلى الإله وما أنا إلا تراب ورماد . لو نقص الخمسون خمسة منهم ، فهل تدمر المدينة لنقص هؤلاء الخمسة ؟ فأجاب : « لن أدمرها إذا وجدت خمساً وأربعين من الصالحين هناك » وعاد يسأله : « ولو فرضنا انهم أربعون » فأجابه : « من أجل أولئك الأربعين لن أفعل ذلك » . فعاد يقول « أرجو ألا يغضب الله فسأتكلم » . وأجاب : « لنفرض أن وجد ثلاثون من الصالحين هناك فلن أفعل ضراً إن كان هناك ثلاثون » . وعاد يقول « لقد أخذت على نفسى أن أتحدث إلى الرب . لنفرض أنهم عشرون فأجابه : «من أجل العشرين لن أضر أحداً» . وعاود القول « أرجو ألا يغضب الإله وسأتحدث للمرة الأخيرة » لنفرض أنهم عشرة . فأجابه : « من أجل هؤلاء العشرة لن أضر الباقين » . وعاد إبرهيم إلى مكانه .

ويبدو أن الإله لم يجد العشرة الصالحين فى مدينة «سودوم» لأنه أمطر المدينة فى سودوم وعمورة وابلا من الحجارة : وأشعل فيها النار ، من السماوات ودمر المدينتين والوادى وأهلك الحرث والنسل هناك .

من ذلك ينبغى للإنسان أن يستنتج أنه حتى الأطفال الرضع الذين لم يفطموا بعد ولم يكن فى استطاعتهم أن يرتكبوا إثماً ، هؤلاء الأطفال يحاكمون بذنب غيرهم ولهم نصيب فى الجرم العام ويذهبون جميعاً مع الدمار الشامل .

وحين نسجل الحقيقة القائلة بأن « يهوه » فى التوراة كان يضع حدوداً إنسانية فإننا نظن أنه لم يتفهم كل ما يتضمنه تساؤل إبراهيم ، فقد وقع لحظة فى فخ منطق فتقبل الحقائق المنطقية الموافقة التى قامت على أساسها الأسئلة من أن مدينة سودوم جماعية لا فردية . ولكن ما كاد يمضى فى سبيله حتى تحول لا محالة دون وعى منه إلى اعتقاده الأصلى بأنها فرد ، كيان معنوى قادر على ارتكاب الآثام .

وقد ظهر سوء التفاهم الذى حدث بين يهوه وإبراهيم فى كل العصور . وهو يتصل خاصة اتصالا وثيقاً بالفترة التى تبدأ بالثورة فى العصور الحديثة ، حين غدت العقيدة بأن الزعامة الشعبية (ومن ثم المسئولية الشعبية) هى الحقيقة المنطقية فى السياسة .

(١٥)

حين اقتربت الحرب العالمية الأولى من نهايتها وبينما كانت الاستعدادات تتخذ لاتفاقية السلام ، ثار الموضوع الجوهرى الذى أدى إلى الانقسام بين يهوه وإبراهيم ليؤدى إلى انشقاق الحلفاء المنتصرين . كان هذا الموضوع هو « ذنب الحرب » فمنذ اللحظة التى دخلت فيها الولايات المتحدة الأمريكية

الحرب ضد ألمانيا ، حاول الرئيس وودرو ويلسن أن يقصر صفة العدوان والذنب على بعض العناصر فى الجماعة الألمانية ، لا على الجماعة الألمانية ، لا على الجماعة كـكل ، فنى خطابه للـكونجرس فى ٢ أبريل ١٩١٧ قال :

« ليس بيننا وبين الشعب الألمانى خلاف ما ، وليس لدينا نحوهم إلا شعور التعاطف والصداقة ، فلم تقدم حكومتهم على دخول الحرب بضغط منهم ، ولم يكونوا هم على علم سابق بها ورضا عنها ، وإنما تقررت الحرب كما كانت تقرر الحروب فى الأيام الغابرة القاتمة حين لم يكن الحكام يعبأون باستشارة شعوبهم على أى نحو من الأنحاء ، وحين كانت الحروب تثار وتدار من أجل مصلحة الأسر الحاكمة ، أو مصلحة فئات قليلة من الرجال الطموحين الذين اعتادوا أن يستخدموا أتباعهم كما يستخدمون الرهائن والأدوات . وسيكون من الأيسر لنا أن نخوض الحرب بروح عالية من الحق والنزاهة لأننا لا نضمر الحقد ، ولا ننطوى على العداء للشعب أو نرغب فى إيذائه وجلب الضرر له ، ولـكننا نقف مسلحين فى وجه حكومة غير مسئولة أهدرت كل اعتبار إنسانى وكل حق ، وانفلت عيارها غيظا وكمداً .. وإننى لأعيد القول إننا الأصدقاء المخلصون للشعب الألمانى وإننا لا نتوق لشىء قدر ما نتوق لليوم الذى تتوطد فيه بيننا وبينه علاقات وثيقة من النفع المتبادل ... »

وقد أوضح « ويلسون » أكثر من مرة أنه لا يمكن أن تقوم للسلم قائمة مع الإمبراطور وحكومته ، وأنهما إذا بقيا على مسرح الأحداث لوجب على الحلفاء « ألا يطلبوا مفاوضات للسلم ، بل استسلاماً » ، وقد جعل واضحاً أيضاً ، أنه ما يكاد يختفى الإمبراطور وحكومته من مسرح الأحداث حتى يأتى السلم مع الشعب الألمانى نتيجة ملازمة لذلك ، لأن هذا الشعب ليس هو العدو وليس الذنب ذنبه .

ولكن نظرته لم تكن هى النظرة السائدة عند الرجال والنساء فى بلاد الحلفاء ، فقد كان العدو الماثل فى قلوبهم ، ليس بعض أفراد ، ولكن الشعب بأسره تحركه إرادة عامة . وتلك النظرة هى التى انعقدت لها الغلبة . فحين اختفى الإمبراطور ورفاقه أخيراً من مسرح الأحداث ، وحين حل محلهم من دعاهم « ويلسون » الممثلين الحقيقيين للشعب الألمانى « ذهبت تصريحاته بدداً ، ولم يكن المنتصرون متهيئين لقبول تمييزه بين المذنب وبين البرىء » .

فلم يعقد سلم مع الممثلين الشرعيين للشعب الألمانى سنة ١٩١٩ - إذا كان تعريف السلم هو أنه اتفاق خالص لحفظ العلاقات الودية على أساس من المساواة - فقد استبعد هؤلاء الممثلون من مؤتمر السلم ، وظلوا خارج الأبواب الموصدة ، إلى أن انتهى المنتصرون من إعداد الوثيقة التى كان عليهم أن يوقعوها . وتنص المادة ٢٣١ من تلك الوثيقة على : « تؤكد حكومات الحلفاء مسئولية ألمانيا وحلفائها عن كل خسارة وضرر ، وقد حملت ألمانيا هذه المسئولية . . . الخ . . فلم تكن هناك أية إشارة إلى الحكومة الإمبراطورية التى ذكر «ويلسون» أنها وحدها الجانب المسئول . وجمهورية فايمر Weimer التى كان عليها أن تكفر عن ذنب الحرب ، لم يسمح لها أن تنخرط فى المجتمع الدولى فيما بعد الحرب العالمية . فقد حط من شأنها ووضعت موضع الذلة وظلت كذلك إلى أن استطاعت أن تقف على قدميها بفضل حيلها الخاصة .

(١٦)

وفى باريس عامى ١٨١٤ و ١٨١٥ أثير نفس الموضوع بين صانعى السلم كما أثير مرة أخرى فى باريس ، بين صانعيه بعد قرن .

إن الانفصال المتزايد بين الفكرة والواقع الوجودى بعد الثورة الفرنسية يتمثل فى ارتفاع شأن نابليون ، ففى أية مرحلة من المراحل لم يبد ممثلا للشعب ، بل وبدأ بعيداً عن أن يكون ممثلا للشعب حين توج نفسه إمبراطوراً على فرنسا وأحاط نفسه ببلاط فرنسى جديد .. ولكنه لم ينح جانباً نظرية الثورة ، وكان يلتمس تبريراً لاستخدام جيوشه فى أنها كانت تحرر « شعوب » الأقطار المجاورة من حكم الأرستقراطية .

نرد على ذلك أنها لم تكن جيوشاً محترفة كجيوش الماضى ، وإنما هى جيوش شعبية ديمقراطية تعرض أول مرة منظر « الأمة مسلحة » . وإذ شعر عامة المواطنين فى فرنسا أن الدولة تنتمى إليهم وأن الدولة هى الأمة ، فقد أحسوا نحوها بذلك الحماس الجديد للنزعة القومية الذى جعلهم يقبلون على القتال والموت من أجلها ، ولم يكن شأنهم كذلك حين كانت الدولة تنتمى إلى لويس الرابع عشر .

وقد يشك عدد قليل منا اليوم فى أن فرنسا نابليون كانت مذنبة بسوء السلوك على المسرح الدولى، ولكن أين كان موطن الذنب على التخصيص ؟ أمن الممكن أن ننسب ذلك المدى الطويل من العدوان الذى عكر صفو حياة العالم المتمدن ، واستنزف قوى أوربا إلى نابليون كفرد ، أو إلى الشعب الفرنسى الذى كان نابليون يمارس سلطته باسمه ؟

لقد كان هذا السؤال يدور فى أذهان المنتصرين الذين وضعوا أسس السلام بعد هزيمة نابليون ، ولكن العالم الذى نشأوا فى أحضانه ، العالم الذى كانوا يحافظون فى تلك اللحظة عليه ، كان عالم ما قبل الثورة ، حيث كان « الشعب » عاجزاً سياسياً ، ومن ثم لم تكن له مسئولية . ففكرة السيادة الشعبية لم تكن حية عندهم . وعلى ذلك ، فالذى انتهوا إليه ، هو

استبعاد نابليون ، للاحتفاظ بأسرة البوربون وذلك باعتلاء لويس الثامن عشر العرش . وما أن حدث هذا حتى لم يعد هنالك أى عدو على المسرح، وجاء السلم بالفعل نتيجة أوتوماتيكية لذلك . ولم تلبث فرنسا تحت حكم البوربون أن تشغل مرة أخرى مكانها المشرف مع « أسرة الأمم » .

ولم يشك أحد فى ذلك الزمن أن غالبية الشعب الفرنسى قد أيدت نابليون فى اعتداءته . ويتبع ذلك أنه ينبغى توزيع القصاص والتعويض بالتساوى عليهم كما وزعا على الشعب الألمانى بعد ذلك بقرن ، وعلى نفس أساس التبرير . إن ما كان مختلفاً اختلافاً جوهرياً فى الحالتين لم يكن هو الواقع الوجودى ، بل الأفكار التى ملأت أذهان المنتصرين هنا وهناك وشكلتها . وقد تحقق السلم فى حالة واحدة ولم يتحقق فى الحالة الأخرى ، ففى الحالتين كان صانعو السلام يعملون وفقاً لأفكار بوسويه Bossuet وفى الحالة الأخرى وفقاً لأفكار روسو .

(١٧)

إن نقطة الخلاف التى فرقت بين يهوه وإبراهيم لم تبرز إلى السطح فى ١٨١٥ ، ذلك لأن جميع المنتصرين ، كأبناء لأزمان ما قبل الثورة ، انتهوا بعد بعض التردد إلى أن ينسبوا أعمال الدولة إلى إرادة فرد واحد . ولم تظهر فى سنة ١٩٤٥ فى نهاية الحرب العالمية الثانية ، لأن جميع المنتصرين كأبناء لأزمان ما بعد الثورة نسبوا أعمال الدولة إلى إرادة الشعب (فى حالة الحلفاء الغربيين) أو (فى حالة الاتحاد السوفيتى) إلى إرادة أعداء الشعب . وكان يمكن حدوث هذا فى سنة ١٩١٩ فقط لأن نظام الحكم الذى كان ينظر إليه على أنه مبعث الحرب ، لم يكن يقر بأى التزام نحو تمثيل الشعب لأنه مؤسس على نظرية ماقبل الثورة . ويزودنا هذا بالأساس الذى

يعتمد عليه دارس الأشكال الدستورية مثل « ويلسون » فى الإفلات مما تنطوى عليه السيادة الشعبية .

ففى الحرب العالمية الثانية أدار الحلفاء عملياتهم العسكرية وخططوا أوضاع ما بعد الحرب على أساس المقدمة التالية : وهى أن العالم كان مقسما بين الشعوب « المحبة للسلم » و « الشعوب المعتدية » . وقد كان المتحدثون باسم الحلفاء واضحين فى النص فى مناسبات عديدة على أن النظم الحاكمة فى ألمانيا وإيطاليا واليابان كانت تعمل وكيلة عن شعوب هذه البلاد على التوالى ، وأن الشر الذى تمثله هذه النظم كان قائماً فى الشعوب ذاتها . وفى مثل هذه الملابسات ، لا يفضى القضاء على هذه النظم إلى القضاء على الشر .

قال الرئيس روزفلت فى الكونجرس « من الواضح لنا أنه إذ ظلت ألمانيا وايطاليا واليابان ـ أو أية واحدة منها ـ مسلحة عند نهاية هذه الحرب، أو أتيح لها أن تعود إلى التسلح ، فإنها لا محالة ستطمح من جديد للعمل على غزو العالم » .

ولما كان الأمر كذلك ، فلم يكن من الممكن الوصول إلى السلم مع هذه الدول حتى غلبت على أمرها فى نهاية الأمر . ولما نسب « ويلسون » ذنب الحرب للنظام الإمبراطورى فقد قال « إن هذا النظام إذا بقى على مسرح الأحداث إلى نهاية الحرب فإن الحلفاء لن يطالبوا بمفاوضات للسلم ، بل بالاستسلام » وروزفلت حين عزا ذنب الحرب للشعوب التى لا بد أن تبقى على المسرح نبذ مفاوضات السلام من البداية ، وأعلن أنه لا يقبل أقل من استسلام دون قيد أو شرط .

هذه النظرة الخاصة بالذنب المعنوى ، بما تنطوى عليه من مضامين خاصة بوضع ما بعد الحرب ، قد عبر عنها فى صورتها المطلقة « مورلى روبرتس » Morley Roberts فى كتاب نشر بلندن سنة ١٩٤١ بعنوان سلوك الأمم The Behaviour of Nations والفقرة التالية من المقدمة تعكس النزعة اليعقوبية للانتهاء إلى عالم الأفكار الإسمية دون ما التقاء عند منتصف الطريق :

« سأتحدث عن الدولة ، أو الكيان العضوى القوى ، كحيوان يعيش ويتنفس ، ما دام التنفس ، كما تعنى الكلمة ، ينتمى إلى حيوانات لا فقرية منحطة لم يتعرف عليها بعد علماء الحيوان الكلاسيكيون ، وإن يكن من الممكن أن بعض علماء الحياة قد خاطروا فى تأملاتهم الخاصة باقتحام المجهول إلى مدى بعيد .

« والسؤال الخاص فيما إذا كان مشروعاً أن نسمى كائناً عضوياً حيوانياً المؤلف من وحدات الخلايا الحية التى تسمى « أناساً » فى طبقات وطوائف من أنسجة تختلف عن بعضها اختلافا طفيفاً يحيط بها أغشية واقية وأعضاء تتزايد وتنتشر فى قطر جديد ، أو تزهر وتخلق مستعمرات ، وتنفصل أو تتعلق بالأب . ويمكنها أن تحمى نفسها بل وتبتلع وتهدم أشباهها : والتى تسعى دائماً إلى الغذاء لكى تواصل أنسجتها وأعضاؤها وأجهزتها الناقصة العمل ، والتى تعرض ككل فى مستواها المنحط ظواهر الحياة المادية والفسيولوجية أقول إنه يجب ترك هذا السؤال لأولئك الذين لم يقتنعوا من قبل أو الذين لديهم الصبر ليطالعوا هذا البحث دون أن يكون لديهم فكرة سابقة مغرضة . . . »

إن الفرق بين « روبرتس » و « روسو » هو أنه بينما أخذ الأخير على عاتقه أن يصف العالم الوجودى كما يمكن أن يكون وكما ينبغى أن يكون ،

وفيا ندر كما هو عليه ، زعم الأول أنه يصفه كما هو عليه ، مثله مثل العالم الذى يضع تقريراً بملاحظاته عن ضفدعة مشرحة ، فمن مقدمته المطلقة شرع يسوق نتائج مطلقة ، نابذاً أى تمييز أخلاقى بين أدولف هتلر وبين الوحدات البروتوبلازمية للهيئة السياسية الألمانية . فقد ذكر أن الدول الأوربية تعلم أن زعيم الألمان غدا زعيمهم لأنه فى جوهره هو ما يكونه الألمان . وذكر أيضاً . . . « لقد قيل لنا إنه إذا تبرأت ألمانيا من هتلر لغدا كل شىء على ما يرام ولانقطع الألمان عن أن يكونوا ألماناً ، ويمكن أن يسمح لهم بأمان أن يكونوا مواطنين ، ولكنهم ، مع ذلك ، أخبث من أن يتبرأوا فى هزيمتهم منه ، بينما ينسبون إليه أعمالا جماعية صدرت عن روية طويلة . هذه الصورة للشعب الألمانى كشخص معنوى له إرادة عامة تضمر الشر ، قد أفضت به إلى نتيجة منطقية ألا وهى ، إذا هزم الألمان مرة أخرى فينبغى أن يقر فى الأذهان أن القضاء على شعب بأسره أمر له ما يبرره إذا لم تكن هنالك وسيلة أخرى يمكن أن تضمن قيام أمة وادعة وقومية مسالمة » .

وقد أقر الرئيس روزفلت بهذا المنطق عينه ، ولكنه كسياسى ، فقد عاش فى العالم الوجودى ، وهو ينتمى أيضاً للتقليد الليبرالى الذى ينبذ استبداد أى منطق أولى . فحين أعلن الغرض من استسلام غير مشروط قال : « إن هذا لا يعنى تحطيم شعوب تلك البلاد التعيسة ، ولكن تحطيماً كاملا بدون أدنى شفقة للجهاز الذى بنته تلك الشعوب ، لتفرض النظريات الديكتاتورية على العالم » . وحين أشرفت الحرب على نهايتها ، قال مرة أخرى : « لن يستعبد الشعب الألمانى ، وذلك لأن الأمم المتحدة لا تتجر فى الرقيق ولكن من الضرورى لأبناء هذا الشعب أن يستعيدوا من جديد زمالتهم للأمم المحبة للسلام المحترمة للقانون » .

وكل هذا يتلخص فى بضع كلمات من التعليمات الموجهة الصادرة فى أبريل سنة ١٩٤٥ للقائد العام لقوات الأمم المتحدة المحتلة لألمانيا ، وردت هذه التعليمات تحت عنوان « الأهداف الأساسية للحكومة العسكرية فى ألمانيا » — على مايلى : (ا) ينبغى أن يفهم الألمان فى بلادهم أنهم لا يمكنهم أن يفلتوا من مسئولية ما جروه على أنفسهم . (ب) ألمانيا لا تحتل بغية التحرير ، بل كعدو مهزوم . . . » ووضعت الحرب أوزارها ، وانهار النظام النازى ، ولكن العدو باق ، ولا يمكن أن يكون هنالك سلم . . .

فى سنة ١٨١٥ جعلت نظرية قصر المسئولية على الحاكم وحده ، السلم أمراً أوتوماتياً بمجرد اختفاء الحاكم من المسرح . وفى سنة ١٩٤٥ جعلت نظرية مسئولية « الشعب » السلم مستحيلا ، حتى بعد اختفاء الحاكم من على المسرح .

وكما يتضح من مجرى الأحداث لم يتيسر تنفيذ السياسة التى وضعت لتتبع فى احتلال ألمانيا ، أقول لم يتيسر تنفيذ هذه السياسة فى تمام قسوتها وفظاعتها . وسبب رئيسى لهذا ، كما سنرى الآن ينجم من التباين بين العالمين اللذين نعيش فيهما .

(١٨)

ففى زمن الحرب يسود التجريد تفكير المحاربين ، ولكن حين تسير القوات المنتصرة فى نهاية الأمر داخل أراضى العدو المندحر لاحتلالها ، يتعرض التجريد فجأة لمواجهة الواقع الوجودى ، وتلى ذلك فترة من الاضطراب واللبس تبذل فى خلالها جهود محببة وخاصة من جانب أولئك الذين ما برحوا بعيدين عن الواقع الراهن ، للتمسك بالتجريد كأساس للسياسة .

إن عبارة روزفلت وسياسة ستالين أثناء الحرب العالمية الثانية لاتدع شكا ما فى أنهما كانا ينويان فى ذهنيهما معاملة الأمة الألمانية معاملة فظة قاسية ، بعد أن تم التغلب على قوتها . وكانت موسكو تسير بمقتضى منطق أولى لا يرتضى أدنى مهادنة . وقد أذلت فعلا جزء ألمانيا الذى وقع بين يديها إذلالا مباشراً أولا ، ثم بفرض حكومة يمكنها أن تتحدث باسم إرادة عامة أولية ، أياً كانت إرادة الألمان كأفراد ، ولكن السلطات الغربية كانت تنتوى أيضاً إذلال الشعب الألمانى ، أو على الأقل إذلاله إلى فترة غير محددة من السنين إلى أن يتخلى « أبناؤه — على حد قول رئيس الولايات المتحدة — عن فلسفة العدوان ، وإلى أن يستطيعوا أن يستعيدوا زمالتهم للأمم المحبة للسلم المحترمة للقانون .

وقد دخل فى هذه الخطط أيضاً الإحساس بالعدالة وحماية الذات . فقد بدا من العدل، أن ألمانيا إذا نظر إليها كأمة اقترفت جريمة ينبغى أن تعاقب، واعتبارها أمة شيطانة بدا جوهرياً أن تكبل بالقيود ، فهنا لم يكن هنالك أى صراع بين الدوافع ولكن الصورة التى أسست عليها هذه النتائج كانت صورة ألمانيا الكاريكاتورية فى زمن الحرب كوحش مفترس ، يلتهم عالماً من الرقيق . وحين دخلت القوات الغربية ألمانيا لاحتلالها كان لامفر من أن يحل الواقع الوجودى — الذى غدا حاضراً واضحاً للعيان كما لم يكن من قبل — محل التجريد فى أذهانها .

وقد أجمل الصراع بينهما فى التناقض التالى « التآخى مع العدو » ، والعبارة ذاتها تكشف عن عنصرى الصراع فى التصورين التى تجعلهما متقابلين ، العداء والأخاء . فى التجريد يمثل العدو ، وفى الواقع الوجودى يمثل الصديق. والقيادة العليا ، على مبعدة من المسرح ، تحاول أن تحافظ على

تسلط التجريد ، جاعلة من التآخى جريمة معنوية يخضع صاحبها للتأديب . ولكن جندى الاحتلال أخذه خاطر أن هذه الشعوب شعوب عادية بعد كل شىء وأن الفتيات هنا أشبه بفتيات وطنه ، وهو إذ دعى لعشاء الأحد فى بيوت الأسر الألمانية ، تأثر بتعاطفهم الإنسانى وكرمهم .

وقد يصيح « مورلى روبرتس » بأنه ينبغى للجندى ألا يخدع ، وأنه تحت ملابس الحمل الوديع للواقع المحسوس يمكن التجريد الخبيث الذى يمثل الحقيقة . وقد يكون صحيحاً بالفعل أن الألمان الأفراد الذين يحتفون بالجندى الأمريكى ويدعونه للعشاء كانوا من سنة قبل ذلك يؤكدون حق الجنس الآرى فى أن يكون سيداً للجنس البشرى . ولكنهم إذ ذاقوا مرارة الهزيمة قد تحللوا بوجه عام من هذه الفكرة وقد نفذ الندم إلى قلوبهم جميعاً على وجه التقريب ، وغدت دماثتهم دماثة حقيقية نقية ، فهم الآن ليسوا خاضعين فحسب لفكرة أخرى عن قواعد السلوك الملائمة للإنسان بل أيضاً أن تجريد « العدو » قد حل محله عندهم الواقع الملموس لفرد لا يختلف فى الجوهر عن جنسهم .

فبعد بضعة أسابيع من إلقاء الأمريكان للقنابل الذرية من ارتفاع شاهق على جماعتين يابانيتين ، كانوا يدفعون بالمعونة الطبية إلى الضحايا الأفراد — من رجال ونساء وأطفال — الذين عثروا عليهم بعد غزوهم للأراضى اليابانية .

وقد يكون من خطأ اليابانيين أن يشكوا فى صدق عطفهم ، على أساس أن سياستهم من أسابيع قليلة مضت أظهرت أنهم كانوا ضد هذا العطف . هذا أيضاً هو تآخ بعد عداء ، ومؤسس على إحلال الواقع الوجودى فى أذهان المنتصرين محل التجريد الذى أفضى إلى إلقاء القنابل .

هذا كله لم يكن ليمضى دون ذلك الصراع الباطنى الذى هو مقدور على إنسانية لا بد أن تعيش على خير ما تستطيع فى آن واحد . فبعد بضع سنوات من الحرب العالمية الثانية أصبح مألوفاً أن يرى السياح الألمان وهم يحملقون فى الأطلال المتخلفة من أثر القنابل حول « سانت بول » فى لندن ، وكذلك السياح الإنجليز وهم يتأملون مواضع التخريب فى فرانكفورت ويهزون رؤوسهم وهم يفتحون العيون ويغمضونها وكأنما يحاولون أن يتخلصوا من حيرة وقلق أشبه بخيوط العنكبوت .

الفصل الخامس

صحة الأفكار

(١٩)

لقد بينا أن المأزق الذى يتورط فيه الجنس البشرى هو مثل لذلك المأزق الذى يقع فيه صاحب الرؤيا حين لايستطيع أن يعلم ما إذا كانت رؤيا معينة آتية من لدن إله أم من عند الشيطان : فإذا تهيأ له أن كبير الملائكة يقف أمامه فى حلم ، ويأمره بأن يذهب ليذبح جاره ، فإنه يود أن يستوثق بنفسه مما إذا كان ميخائيل هو بالفعل الماثل أمامه قبل أن يطيع أمره .

ولكن كيف يمكنه أن يفعل ذلك ؟

فنى أية حالة من حالات المدنية ، مهما تكن فى بدايتها الأولى ، تستجيب إرادة الإنسان لتصورات إسمية ، سواء أكانت هذه التصورات تعميمات لحقائق واقعية وجودية أو أفكار ملائمة . ولأن نتائج العمل بمقتضى أى تصور خاص قد تكون رهيبة ، فإنه يتوق إلى أن يستوثق بنفسه أولا من صحة هذا التصور .

ولكن كيف ؟

فإنه تعميماً من حقائق واقعية وجودية قد ينطوى على مضامين فظيعة بالنسبة للعمل ، كما هو الشأن فى حالة تعميم « مورلى روبرتس » عن ألمانيا ، حيث ينطوى هذا التعميم على إفناء للألمان . ففكرة ما عن الملاءمة قد تنطوى على قدر من الفظاعة لا يقل عن ذلك حين تحرك الناس إلى فرضها على جيرانهم ، كما فى حرب الدين أو فى الحركة الشيوعية فى أيامنا هذه . ولذلك

فالإنسان قبل أن يعمل طبقاً لما تتضمنه التصورات يتوق أولا إلى اختبار صحتها .

فما هى الاختبارات التى يمكن لنا تطبيقها ؟

فى حالة التعميمات التى تزعم أنها تمثل الأشياء على ما هى عليه ، ينصب الاختيار على مطابقتها للأشياء التى تزعم أنها تمثلها .

والاختبار الذى علينا أن نطبقه على أفكار الملاءمة يبدو أقل بساطة ، مادامت صحتها تعتمد بالأحرى على مطابقتها للوغوس الذى لدينا معرفة عنه من خلال الأفكار التى علينا أن نختبرها فى مواجهته . أليس ذلك كما لو طلب إلينا أن نختبر صحة الصور فى مرآة بما نراه منعكساً عليها فحسب ؟

ومع ذلك ، فالواقع أن هناك مرآتين ، ذلك لأن اللوغوس لا ينعكس فى أفكار فحسب ، بل فى العالم الوجودى الذى يحاكيه أيضاً . فإذا كانت هاتان المرآتان مستقلتين إحداهما عن الأخرى ، وكل منهما تعكس ، على استقلال ، اللوغوس فإن أحدهما تقوم بمثابة الضابط للأخرى . وعلى ذلك فالانعكاس الناقص فى إحداهما يمكن اختباره بمواجهته بالانعكاس الناقص على الأخرى .

ويثير هذا مسألة ما إذا كانت المرآتان مستقلتين إحداهما عن الأخرى .

ويبدو واضحاً لى أنهما مستقلتان وإن كانتا متصلتين من حيث أن الذهن الإنسانى ذاته هو ظاهرة وجودية . فنحن جميعاً يكمن فى أذهاننا نمط من المنطق بعكس اللوغوس ، ولكن تجربة الظواهر الوجودية فى بيئتنا هى وحدها التى تخرج هذا النمط من مكمنه — كما أن الحامض المظهر حين نضعه على الفيلم ، يخرج الصورة الكامنة فى الفيلم . ومن مشاهداتى لعلامات القلم الرصاص عن هذا العالم الوجودى، من هذه المشاهدة فقط أدرك فكرة

الخط المستقيم الذى تحاكيه هذه العلامات محاكاة ناقصة وبراكسيتيلس Praxiteles لم يكن فى وسعه أن يتصور فكرة هرمس Hermes وينقدها ما لم يكن قد ألف من قبل الشكل الإنسانى كما هو موجود فى عالم العينات المادية .

إن ملاحظة العينات المادية الناقصة هى التى تؤدى إلى أن تنبثق فى الذهن أفكار كما لها . معنى هذا إذن أن اختبارنا لأفكارنا عن الملاءمة هو مناسبتها للعالم الوجودى ، فالكمال فى الدائرة المرسومة بالقلم هو كمال الدائرية،لا كمال الاستقامة ، وكمال الشكل الإنسانى ليس هو كمال الشكل الحشرى ، بأطرافه الست بدلا من الأطراف الأربع . ومع أن الخلية تمثل كمال مجتمع النحل فإنها قد تكون غير ملاءمة للمجتمع الإنسانى ولكن لا نكاد ندرك أنها كانت كذلك مالم نعرف شيئاً عن المجتمع الإنسانى .

إن انعكاس اللوغوس الذى يزودنا به العالم الوجودى ليس فى جوهره من صنعنا ، وكل منا يولد فيه ويجد نفسه يتقبله على ما هو عليه . فعلينا أن نتقبل ماهو واقع فعلا وهو أن للشكل الإنسانى أربعة أطراف وللشكل الحشرى ستة ، وأن الدوائر دائرية ، والنجوم مشعة ، والماء رطب ، فأفكارنا عن الملاءمة تخضع من جهة أخرى للتعديل الآتى من خبرتنا . ومن ثم فإذا كان هنالك مطابقة لاتخلو من قصور بين أفكارنا والعالم الوجودى الذى تطبق عليه إسمياً ـ بين أفكارنا المجردة والموضوعات التى تجردها إلى أفكار ـ فإن أفكارنا هى التى تخضع للتصحيح . والمطابقة بين العقل الإسمى والعالم الوجودى هى المطابقة بين الكمال ونسخته الناقصة . وإلى الحد الذى لا يكون لأفكارنا عن الكمال نفس المطابقة للعالم الوجودى فإنها لا تعكس العقل الإسمى .

فمطابقة العالم الوجودى ليست إذن اختباراً لتعميماتنا فقط ، وإنما هى أيضاً اختبار لأفكارنا عن الملاءمة . فالمعرفة التى نحتاج إليها لضبط أحد الاختبارين هى المعرفة التى نحتاج إليها لضبط الآخر . لقد كان الرسامون والمثالون الإيطاليون فى القرن الرابع عشر عاجزين عن إنتاج شىء ينسجم مع «هرمس» لبراكسيتيليس لأنهم كانوا يفتقرون إلى المعرفة الفردية عن الجسم الإنسانى . ومع ذلك فقد أمكنهم ـ كنتيجة للدراسة العلمية للتشريح فى القرن التالى ـ أن ينتجوا فى « دافيد » لفروشيو Verrochio وفى الأرقاء المكبلين لمايكلنجلو تعبيرات عن المثل الأعلى تماثل عمل براكسيتيلس .

إن الملاءمة للعالم الوجودى هى اختبار يمكن أن يطبقه أفضل تطبيق أولئك الذين يعرفون ذلك العالم أفضل معرفة . فالأفكار ، مثلها مثل أعمال الفن والأدب ، قد تكون موضوعات لا حدود من الجدال حولها ، ولكن حتى أولئك الذين يسلمون بهذا قد اعتادوا أن يختصوا باحترامهم ما يقرون بأنه ذوق مصقول التربية .

(٢٠)

ينبغى أن تأتى أفكارنا عن الملاءمة من معرفتنا بالعالم الوجودى ، ما دامت هى تصورات لكمال هذا العالم . فينبغى لأذهاننا أن تتعقب سياق الخلق فتعود من الموضوع الوجودى إلى الفكرة التى هو محاكاة لها .

ومع ذلك فنحن لم نولد ومعنا معرفة بالعلم الوجودى ، ومثل هذه المعرفة به التى يكون فى وسعنا أن نكتسبها فى فترة حياتنا ، يلزم أن تظل جزئية إلى أقصى حد . (فأى قدر من الواقع الوجودى لستمائة مليون صينى، يمكننى على سبيل المثال أن أعرفه فى فترة حياتى) وما دام علينا أن نضع شيئاً فى مكان المعرفة التى نفتقر إليها حتى لمجرد أن يكون أساساً لتقرير كيف

نتعامل مع بيئتنا الوجودية ، فإننا نملأ فراغ جهلنا هذا بتصورات إسمية ، سواء أكانت تعميمات أو أفكار الملاءمة ، ومن ثم فهذه التصورات هى التى تأتى أولا . وفى أبسط تجربة بالواقع الوجودى ، أو فى تقرير عن هذه التجربة من المصدر الثانى ، نبنى علماً إسمياً يعد شاملا فى ذاته .

نحن ننحاز بالطبع للتصورات الإسمية ، بينما معرفة العالم الوجودى تأتى فقط مع التهذيب والصقل . وإذ نولد كما نحن جاهلين بذلك العالم ، سرعان ما يمتلىء فراغ أذهاننا الفطرى بتعميمات بسيطة بدلا من مثل تلك المعرفة . فالطفل قد يعتقد أن جميع الرجال الصينيين يجدلون الضفائر ، وأن جميع الهنود الأمريكيين يصيحون صيحة القتال . وأن جميع الإنجليز أرستقراطيون ، وكل الأفريقيين من آكلى لحوم البشر .

وبينما تصوراته كهذه تمثل لنا كتعميمات ، فإنها يمكن فى الواقع أن تمثل أفكار الملاءمة ، من حيث أن هذه وتلك مختلطة فى أذهاننا كما رأينا فى القسم السادس ، فإذا قلت إن للأطفال الصينيين شعراً أسود فإننى أقوم بتعميم مطابق بقدر ما تدعو إليه الحاجة من تقريب الواقع الوجودى . ومن جهة أخرى ، إذا قلت إن الأطفال الصينيين كانوا يبدون — فى ظل النظام القديم — دماثة لا تتغير نحو أهليهم ، فإن حكمى وإن كان لايزال فى إطار تعميم ، فإنه يشير إلى الفكرة الكنفوشية عن الملاءمة التى نجح الأطفال فى تحقيقها نجاحاً جزئياً . إن هذا الحكم يمثل نظرة اكتسبت طابع الفكرة نتيجة لخلط الفكرة بالواقع الوجودى . وسيكون الأمر كذلك بل أوضح إذا قلت إن السكان الصينيين فى العالم يمتازون بطابع الوداعة والبر .

لقد رأى « كارل ماركس » ببساطة أن التاريخ البشرى هو تاريخ الصراع الطبقى تحدد فيه الاعتبارات الاقتصادية ما يفعله الناس ، ويحدد

فيه منطق جدلى معين تطور المجتمع ، ويتحرك كل شىء فيه نحو نهاية لا مفر منها هى مجتمع لا طبق ، مجتمع بلا دولة ينتفى فيه الصراع الإنسانى . هذه فكرة للملاءمة ، خطة للطبيعة ، اوغوس . ونحن إذ نخضع لدعوته كما هى ، ننهض لنتسق معها ، ولنحاكيها ولنطبقها فى سلوكنا . ولكن « ماركس » لم يمثل هذه الفكرة كما هى كذلك . فهو من حيث كونه مادياً سخر من تصور فكرة لها واقعها المستقل . وزعم بالأحرى أن تصوره كان تعميما وصل إليه بملاحظة علمية للظواهر الوجودية .

ولكى نختبر تصور « ماركس » كتعميم ، يجب علينا أن نسأل إلى أى حد يتسق هذا التصور مع الواقع الوجودى على ما هو عليه . فإذا اختبرناه كفكرة للملاءمة يجب أن نسأل إلى أى مدى يمثل الكمال الذى بالمقارنة بمستواه يكون الواقع الوجودى ناقصاً (كما أن الدائرة أحرى من الخط المستقيم بأن تمثل الكمال الذى بالمقارنة بمستواه تكون الدائرة المشطوفة ناقصة) وفى أية حالة من الحالتين يجب أن نسترشد بالواقع الوجودى .

والاعتياد على التصورات الإسمية فى مكان المعرفة أكثر ما يكون ملحوظاً عند الطفل . وأياً ما كان ، فما دمنا لا نستطيع البتة أن نكتسب أكثر من معرفة ضئيلة بالعالم الوجودى ، مهما تكن الفترة التى نعيشها ، فما برح من اللازم أن ينضاف للمعرفة تصورات إسمية . إن كل ما يسعنا أن نأمله فى حدود عمرنا ، هو أن نكتسب مثل ذلك القدر اليسير من المعرفة بحيث يعين على اختبار تلك التصورات ، وبإظهار درجة قصورها أو انفصامها يجعلنا على بينة من جهلنا .

إن جهلنا الذى لا مفر منه يواجهنا بمشكلات شخصية شديدة لا نستطيع أن نقابلها إلا بأن نستبدل هذه المجردات بالمعرفة . وإلا فكيف نعى

أنفسنا من حيرة تشل نشاطنا ويمكن أن تهدد سلامة عقلنا ؟ فما دام مئات الملايين من الصينيين الأفراد يمثلون تنوعاً يتخطى ما تصل إليه أذهاننا، فإننا نضع صورة واحدة بسيطة مكانهم جميعاً . وبالمثل نجد أن تجريدات الفلسفة الماركسية تمكننا من أن تكون لنا نظرات محددة بصدد كل مسألة على التقريب ، وأن نعمل مستوثقين فى كل اتجاه تقريباً وهى تزودنا بوهم من المعرفة يجنبنا حيرة ثقيلة ، وربما ينقذنا كذلك من انهيار عقلى .

هذا الاعتماد على التجريدات التى نختصها برضانا يجعلنا نقاوم مقاومة غريزية أية معرفة للوقائع الوجودية تفضى إلى فقدان الثقة فيها . ويترتب على ذلك أن الفرصة الخالصة لتجربة تلك الوقائع ليست كافية . فيلزم للذهن أن يتربى على الإقرار بها وأن يكون إقراراً لا إرادة له فيه ، إذا كانت حقيقتها تتغلب على التصورات السابقة لها . فإذا بدأت بالتصور القائل بأن جميع الأمريكيين اللاتين حساسون وشاعريون ، وإذا لم يكن ذهنى متمرساً مثقفاً ، فإن أية ملاحظة مباشرة أبدأ بها ستؤيد ذلك التصور أياً كانت الحقيقة الواقعية . فعندما أجول فى أمريكا الجنوبية سأتعرف مبتهجاً على الأفراد الذين يمثلون هذا التصور (وهم أمريكيون لا تينيون « نمطيون ») بينما أرفض رفضاً غريزياً الإقرار بأولئك الذين لا يطابقون هذا التصور .

وأياً ما كان ، فمع أننا مرتبطون بمقاومة معرفة الوقائع الوجودية ، وهى المعرفة التى تشكل تهديداً لتصوراتنا السابقة ، فى بيئة من التفكير والمناقشة ، فإن مثل هذه المعرفة من الصعب استبعادها استبعاداً مطلقاً . فما دام نمونا العقلى لم يتوقف بعد فثمة عملية من التكيف البطىء تأخذ مكانها . فنجد أن بعض التكيفات نستطيع أن نجربها على تصوراتنا لكى تتمشى مع الوقائع . ودون أن نتخلى تخلياً باتاً عن تلك التصورات ، نجرى عليها التعديل بطريقة غير مدركة ، وننميها بحيث لا تظل متعارضة مع الوقائع تعارضاً يدخل

الارتباك على تجربتنا النامية . وبهذا الإجراء البطىء يمكن فى نهاية الأمر تحويل تصوراتنا تحويلا تاماً .

ذلكم جزء من الإجراء الذى نقترب به من النضج ، تدريجياً ، وحين يمضى هذا العمل قدماً يستطاعنا أن نصل إلى حكم مستنير عن صحة التعميمات والأفكار الشبيهة بها .

(٢١)

لقد توهمنا فى القسم التاسع عشر أن تجربة الظواهر الوجودية هى وحدها التى حملت إلى أذهاننا نمط السياق الذى يعكس اللوغوس . ومع ذلك فمثل هذه التجربة ليست كافية بذاتها . لأنها بذاتها ، كما يستطيع أى منا أن يلاحظ ، تأتى بالنمط على نحو أكثر حيوية فى بعض الأذهان ، وأقل حيوية فى الأذهان الأخرى . كما يجب أن يكون هنالك أيضاً حساسية نحو النمط ، استعداد لإدراكه فى الطبيعة . ويتنوع هذا من ذهن إلى آخر . فالجراح وإن كان لديه تجربة أشمل وأتم بالتشريح الإنسانى من فيروشيو Verrochio قد يظل عاجزاً عن الرؤية التى عبر عنها هذا الأخير فى تمثاله David .

فما هو على الدقة هذا النمط من السياق الذى نأخذه على أنه يعكس اللوغوس ، والذى هو جبلى فى أذهاننا ، والذى يمكن أن نستخلصه بالتجربة من العالم الوجودى ؟

إنه هو ما يمكننا من أن نتصور السياق تصوراً يميزه من الفوضى واللاتعين . إنه ما يمكننا بل ويدفعنا إلى تنظيم جزئيات التجربة فى ترابطات تجعل لها معنى . إنه ما نسميه العقل . إنه ما نسميه الانسجام حين نميز بين ترتيب

منطق للنغمات الموسيقية وترتيب لا متعين ، إنه نمط من العلاقات المنطقية ، إنه فى كلمة واحدة ، المنطق .

فالمنطق يفصح عن ذاته فى أوسع تنوع للأشكال ، إنه يفصح عن ذاته فى أية جملة لها موضوع ومحمول ، فى أية صيغة رياضية ، فى تفضيلنا الوقفات الموسيقية للأوكتاف على السباعى ، إنه يفصح عن ذاته فى القانون الثانى لعلم القوة الحرارية الثرموديناميكا ، وفى دستور الولايات المتحدة وفى رسم ميكالنجلو للحياة ماضياً من أصبع الله إلى جسم آدم المستلق .

هذا المنطق ، وهو ملك كل ذهن إنسانى بدرجة ما ، هو فى درجته ملك لأذهان الحيوانات الأخرى كذلك . فالطائر يفصح عنه حين يحتمى من العاصفة ، والفأر حين يفر من ظل عابر إلى جحره ، والسمكة حين تنطلق كالسهم لتلتقط حشرة تطير فوق السطح . نحن نزعم أن هذا المنطق يوجد خارجنا ، ولكننا نتعرف عليه خارجنا لسبب واحد فقط وهو أنه يطابق ما لدينا داخلنا وما ولدنا به .

ومع ذلك ، فليس هناك واحد بيننا حساس لجميع إفصاحات هذا المنطق ، وقد يعوز الفلاسفة تقدير الموسيقى وليس الاستعداد للفلسفة عند جميع الموسيقيين ، وقد لا يجد عالم الرياضة شيئاً فى رسم « مايكلنجلو » ، وقد لا تحرك الرياضيات ساكناً عند الرسام . فيبدو أن بعض الأشخاص ولدوا بملكات للإدراك ثاقبة على التخصص ، سواء بوجه عام أو فى حدود هذه الجوانب الجزئية لهذا المنطق ، ويبدو آخرون كأنما ولدوا بملكات خاملة نسبياً . وأياً ما كان فعلى قدر ما يكون الذهن موجوداً فهنالك نمط فطرى للنسيان يؤدى التعبير عنه إلى معرفة وجود هذا المنطق وبواسطته يتحدد هذا المنطق بالفعل .

ونحن إذ وهبنا ملكات الإدراك ، فمن الضرورى استثمارها . فنحن بنى الإنسان يجب أن نتعلم لنرى ، تلكم فى الواقع هى غاية الأدب ، والفن ، والموسيقى : جعل هذا النمط من اللوغوس ، المضمر فى الطبيعة ، أقرب ما يكون إفصاحاً .

فالتمثال القائم فى المتحف الأمريكى للتاريخ الطبيعى ، والذى أشرنا إليه فى القسم السادس هو محاولة لتمثيل الواقع الوجودى على ما هو عليه . هذه هى الطريقة التى تعلم عالم الأنثروبولوجيا ، وربما الجراح ، أن يرى الشكل الأنثوى . ولكن « أفروديت » ميلوس تعلمنا أن نرى شيئاً أكثرفيها : ذلك الكمال المضمر الذى هو إفصاح عن اللوغوس ، وكلما ازددنا انصقالا فى تقدير الفنون أو فى عمليات الاستدلال زادت معرفتنا بالحقائق الواقعية الوجودية عمقاً بالفراسة ، وبالحساسية نحو تلك الأفكار الحقيقية التى تحاكيها هذه الوقائع الوجودية . بهذا الانصقال لأذهاننا ليس فى الفن فحسب ، بل فى الدين والفلسفة ، وفى منطق اللغات وفى العلوم سواء بسواء ـ نغدو أقدر على الحكم على صحة الأفكار .

وعلى ذلك فصحة الأفكار تختبر ، ليس فقط بمعرفة العالم الوجودى ، وإنما بالملكات المصقولة للذهن أيضاً . إن المعرفة وصقل الذهن هما ثمرتان من ثمرات التربية ، واستكمالها هو معيار النضج . ومن ثم فصحة الأفكار تختبر أفضل اختبار بالحكم الذى يصدر من أشد الناس نضجاً بيننا .

وبالنظر إلى الحدود التى تحد المعرفة والصقل حتى عند أشد الناس نضجاً بيننا ، فإن هذا الاختبار ليس مما يعول عليه بالدرجة التى نرومها ولكنه أفضل اختبار فى حوزتنا .

(٢٢)

إن تصور اللوغوس ينطوى على ميزان مطلق للقيم ، مؤسس على درجة من المطابقة له . وهذا الميزان ليس أقل إطلاقاً ، لأننا إذ نرى اللوغوس كأنه منعكس على صفحة مرآة معتمة فإننا نفتقر إلى معرفة مطلقة به .

فنحن نعرف اللوغوس فقط بالمحاكاة ولكن تلك الضروب من المحاكاة أكثر إقناعاً كلما تمت معرفتنا بالعلم الوجودى ، وبذلك النظام للذهن الذى يزكو الفراسة ، ومن ثم يبسط الرؤية .

وكوننا نفتقر إلى معرفة مباشرة باللوغوس ، تعتمد عليها القيم المطلقة، يدعو إلى إنكار أن تكون هناك قيم مطلقة . مثل هذا الإنكار ينطوى مع ذلك على تنافس التقينا به من قبل . فبإنكار الكمال وبالإشارة إلى النقص نؤيد مستوى الكمال الذى يوجد به النقص .

ونجد مثلا بارزاً على هذا فى إلياذة جويس Joyce ، فهى عمل ظاهر من أعمال الإنكار فى التقليد العدمى لزمانها . فإن ما تنكره إنكاراً ظاهراً هو الرؤية البطولية للإنسان كما تمثلها إلياذة «هوميروس» ، فهوميروس يظهر بطله كشبيه بالإله ، وهو إذ يفعل ذلك — كما يقول لنا «جويس» — فهو يكذب على الحياة كما هى عليه فى الواقع . فلكى يظهر الحياة على ما هى عليه فى الواقع ، استعاض « جويس » عن إلياذة « هوميروس » بالسيد ليوبولد بلوم Leopold Bloom الذى لا يشبه الإله . ومغامراته ، وهى مغامرات ليست بطولية ، تطابق التجربة اليومية ، بينما مغامرات إلياذة هوميروس لا تطابقها . والنتيجة الظاهرة لذلك هى سحب الثقة بالرؤية البطولية وذلك بالكشف عن النقص الدنىء الذى هو طابع عالم الوجود المادى الذى نعيش فيه كما هو عليه بالفعل .

بيد أن النتيجة الفعلية هى على الضد من هذا ، فكما أن الواقع الوجودى للبلاط الدانمركى دنىء فقط بمقياس رؤية شيكسبير (وهو هاملت) ، وكذلك الواقع الوجودى « لدبلن » السيد « بلوم » دنىء فقط بمقياس رؤية « جويس » (وهى رؤية ستيفن ديدالوس Stephen Dedalus) ففى تقابل بين النور والظلام ليس ثمة أهمية على أيهما يركز الفنان ، فكل منهما يشتد باشتداد الآخر . فإذ يثور « جويس » على النزعة المثالية يصر على الدناءة التى أصبحت بها المثالية أكثر حدة . هذه الرؤية تتأكد إذن فى إنكارها .

ربما أجاب أن الرؤية وهم وأن الظواهر الوجودية الدنيئة هى وحدها الحقيقية .

هنا ، فى هذه القضية الرئيسية، يثور النزاع بين الفلسفة الثنائية والفلسفات المقابلة لها ـ العدمية ، الوضعية ، المادية ، الإسمية ـ التى تنكر حقيقة أى شيء ما عدا ما هو ظاهر مادياً . فالعدمى يقول إن فكرة الخط المستقيم وهم ، وأن العلاقات فى العالم المرئى هى وحدها الحقيقية . ومع ذلك فهو من الوجهة العملية يكذب نفسه أكثر من مرة فهو إذ ينظر إلى العلامة التى يتركها قلم الرصاص ، يشكو من افتقارها للاستقامة ، وعلى ذلك فهو يحكم عليها بمقتضى فكرة «للملاءمة» يستبعد هو صحتها ، فهو فى موقف السوفسطائى الذى إذ ينادى بقضية لا يمكن مهاجمتها ، وهى عدم وجود أى شيء خارج ذاته ، لا يمكن أن يعيش بمقتضى هذه القضية ، ولكنه يكذبها حين ينادى بها .

نعم من السليم أن نقول عن فكرة جزئية للملاءمة كفكرة «هوميروس» إنها وهم ، أو أيضاً أن نقول إن جميع أفكارنا وهمية بدرجة ما . ولقد رأينا من قبل أن فكرة صحيحة فقط بالقدر الذى تمثل به كمال موضوعها الوجودى كما هو عليه ، أحرى من تمثيلها له كما هو ليس عليه . وإذن ،

فبهذا الاختبار يمكن للأفكار التى ليست أوهاماً أن تكون أشد وهماً أو أقل وهماً .

إن « جويس » ومعاصريه يمثلون ، فى جانب ، رد فعل ضد العصر الفيكتورى التى تسلطت عليه فكرة توقير أخلاق ، كانت صحيحة صحة ناقصة بالنسبة للكائنات الإنسانية كما هى موجودة فى الواقع الوجودى . وإذ تراجعوا عن الفكرة الباطلة ، عن الوهم ، تهيأوا ليجدوا الحقيقة الواقعية فى الظواهر المادية المتينة فى التجربة المباشرة . مثل هذه الظواهر يمكن على الأقل اختبارها اختباراً مباشراً ، بينما الأفكار أوهام تتفاوت فى درجاتها ولا يوثق بها من حيث هى كذلك .

ولكن أولئك الذين أنكروا أن يكون ثمة عالم للحقيقة الواقعية إلى جانب عالم الوجود المادى يواصلون الحياة فى العالمين . وكل مايستطيعون فعله هو أن يدعوا أنهم يعيشون فى عالم واحد فقط .

(٢٣)

إن « اللوغوس » هو مايزود التاريخ الإنسانى بالاتجاه والغاية ، ومهمتنا هى أننا إذ نعرفه أولا ، نحققه فى عالم الواقع الوجودى ، وإذا أتى اليوم الذى يتم فيه إنجاز هذه المهمة ، فإننا لن نعيش بعد ذلك ، فى عالمين بل فى عالم واحد ، وتختفى حينئذ المآزق التى نقع فيها .

ولكننا ما برحنا فى الطريق وما زلنا نعيش فى آن واحد فى عالم الواقع الراهن ، وعالم الأشياء النهائية . والأشياء النهائية ندركها بالفراسات التى من النادر أن نتمكن من تمييزها بيقين من التصورات الكاذبة ، أو الادعاءات ، أو من التصورات الساذجة عند الذهن البدائى . ومع ذلك فهنالك الحكم

المروى فيه الصادر عن ثقافة وتربية ، وهو الحكم الذى يميل إلى الموافقة عليه أولئك الذين وصلوا إلى أقصى درجة من النضج .

وقد وجد «جوهان سباستيان باخ» Johan Sebastian Bach — إذ هالته دناءة العالم الوجودى — ملاذه فى تأليف القداس الدينى «ب ما ينور» B-Minor Mass الذى يمثل عالم سياق وانسجام كاملين . ورجل آخر قد هاله بالمثل ما رأى ، شرب حتى سكر وأخذ يصيح فى جنح الليل . وحكم الشخص الناضج لا يجد مشقة فى المقارنة بين الإثنين أحدهما أعلى والآخر أدنى : فموسيقى القداس أقرب إلى اللوغوس من نباح السكران .

فكونفوشيوس ، وسقراط ، ويسوع قد يتفقون على أن أوجستس قيصر يمثل نموذجاً أعلى لرجل الدولة من «كاليجولا» ، وأن «أبراهام لينكولن» يمثل نموذجاً أعلى من «أدولف هتلر» .

وقد يأخذ ناقد من النقاد بأن الاختبار هنا هو محض اختبار عملى ، مؤسس على الفرق بين أولئك الذين يشيدون وأولئك الذين يهدمون ، أولئك الذين يبنون نظاماً للناس يعيشون فى كنفه فى رفاهية وأولئك الذين يعيشون الفوضى على حساب سعادة الناس . ولكن الاختبار العملى ليس باطلا ، فهو يشير إلى الانسجام والنظام اللذين تربطهما باللوغوس . فالناس الذين هم منفذون عمليون فقط ، الذين هم فنيون لحسب فى التنظيم والإدارة ، يعجزون ، مع ذلك عن النتائج العملية الكبرى ، ذلك أن جذور الانسجام والنظام ، التى تنشأ فيها النتائج العملية أعمق من مجرد التفسير العملى (البراجمى) .

لقد حركت «أوجستوس» و «لينكولن» كليهما رؤى العالم المثالى ، ولكن رؤاهما قد نظمتها معرفة العالم الناقص ، إن «أوجستس» أو «لينكولن»

يحقق عظمته فى القرار الذى يتخذه إزاء التوتر بين الرؤية الكاملة من جانب والعالم الناقص من جانب آخر وعلى عكس هذا نجد « كاليجولا » لا يمثل أى رؤية متسقة ، بل فوضى واضطراباً فى الوجود . إن « هتلر » يمثل رؤية أيضاً ، ولكنها رؤية وهمية لطفل ، لم تنظمها وتضبطها معرفته بالعالم الوجودى . فهو كالطفل قد استبدل تجريدات باطلة (عن اليهود والآريين) بوقائع محسوسة . مثل هذه الرؤية لا تقود إلا إلى الهلاك حيث تبذل محاولة قوية لتحقيقها .

إن النمو فى النضج عند الفرد هو نمو فى معرفة « اللوغوس » . ونفس التطور يأخذ مكانه فى المجتمعات ، مميزاً أولئك المتقدمين ثقافياً من أولئك المتخلفين . وأخيراً فهذا التطور ، يأخذ مكانه فى البشرية ككل .

وما علينا أن نفحصه الآن ، هو كيف يأخذ هذا التطور مكانه .

الفصل السادس

الكشف طريق التقدم

(٢٤)

تظهر الفلسفة الثنائية خلال التاريخ الإنسانى فى عدد متنوع من الأشكال. فجميع الأديان فى العالم تمثلها . ونصف فلسفاته الصورية لا تعدو أن تكون تعبيرات خاصة عن تلك الفلسفة . فهى الزعم الذى يتأسس عليه كل نشاط إبداعى فى الفن والعلم ، أو فى السياسة . فهى من ثم الدعامة التى تبنى عليها الحضارة والتى بفضلها يمكن الاحتفاظ بها .

ولأن لهذه الفلسفة هذا الطابع الكلى العالمى وهذا الثبات ، فمن الخير لنا أن نفكر فيها لا على أنها مذهب فلسفى جزئى عارض ، ولكن على أنها هى الفلسفة ذاتها . وقد يترتب على ذلك أن المذاهب الصورية التى تقف معارضة لها (الوضعية والمادية الخ) يلزم أن تصنف على أنها مذاهب ضد الفلسفة .

هذه الفلسفة تمنح لنا عامة فى صورة أساطير بسيطة ، وفى هذه الصورة يطلب منا أن نعتقد فيها . وقد منحت لشعب اليونان القديمة على شكل تلك الأساطير التى تبين كيف أن آلهة « أليمبوس » خلقوا أولا « جنساً ذهبياً » من الناس شبيهاً بالإله ، ثم أحلوا محله جنساً فضياً أقل شبهاً بالإله ، ثم أحلوا محله جنساً « برونزياً » ، حل محله فى النهاية ذلك الجنس الناقص الذى يدعو إلى الرثاء وهو الذى ننتمى إليه نحن أبناء هذا العصر . وعن اليهود الأوائل اتخذت هذه الفلسفة فى سفر التكوين شكل قصة خلق الإنسان وسقوطه . ونظرية الخطيئة الأصلية تعبير مرتبط بها . وفى حكايات العصور الوسطى

كان الكأس المقدس Holy Grail يمثل اللوغوس ، والوصول إلى هـذا الكأس المقدس مرهون بالوصول إلى الكمال الإنسانى . فإذ يخضع لانسلوت Lancelot لإغراء العالم الوجودى، الذى مثلته جينيفير Guinevere فى دور حواء يفشل فى الاستطلاع الذى ينجزه فى النهاية إبنه جالاهاد Galahad ، وهو دليل ضد كل إغراء دنيوى . وفى حكاية «فاوست» نرى التخلى عن استطلاع « اللوغوس » من أجل الإشباعات الوجودية هو طريق للهلاك .

مثل هذه الأساطير تزودنا بصورة يمكن أن تنقل بها فلسفة زائفة إلى أولئك الذين لا ينطلى عليهم الزيف ، ولكن ، بنمو المعرفة عند الأجيال المتعاقبة ، وبفقدانها لبساطتها الفطرية ، تجد التناقض واللبس فى لب الأساطير ، إذا أخذت حرفياً ، يهدد استمرار الإيمان بها ، فسقراط فى مثل هذه الملابسات ، قادر على أن يضع يده وضعاً مباشراً على الفلسفة ذاتها من غير زخارفها الأسطورية ، وآخرون من الذين لا يزالون يخضعون ولو خضوعا جزئياً للزيف ، يقعون فى نكران عام لها .

ولما كانت الأساطير ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع التقليدى ، وهو دائماً إلى زوال ، فإنها تغدو أهدافاً لأولئك الذين يثورون على المجتمع . « فكارل ماركس » يستبعد الأساطير على أنها « أفيون الشعب » فى سياق حملة ، إذ تتخطى الأساطير ، تغدو ضد الفلسفة . إن الفلسفة جنباً إلى جنب مع زخارفها الأسطورية ، تغدو موضوع التعرض والحقد العدمى ، ما دام هدم المجتمع هدماً أصلياً يستدعى هدم أسسه الفلسفية .

وحين تقع الزخارف فى العار والشنار ، فالفلسفة أيضاً خليقة أن تقع معها . عندئذ تعانى الحضارة إلى أن تزودنا بالتقبل الجديد للفلسفة فى ثوب جديد بالدافع المبدع وبالنظام اللذين تعتمد عليهما الحضارة .

إن تطور الحضارة يمثل اكتساب المعرفة وترجمتها — معرفة ما هو عارض ، ومن خلالها ، معرفة ما هو نهائى . فالعمل فى هـذا يمضى دون توقف . فيتقدم أحياناً تقدماً سريعاً ثم يلى ذلك ضحولة أو نـكوص وتقهقر .

فحين كنت شاباً يافعاً كنت أتحمس للاعتقاد فى أن التاريخ الإنسانى يتميز بنشأة الحضارات وسقوطها ، كل حضارة منها تمضى خلال حياة تاريخية قائمة ومقدورة ، مثلها مثل أى فرد أو كائن عضوى ، من المولد خلال النمو والنضج والاضمحلال إلى الموت . ولا زلت أظن أن هذا يمثل نمطاً متميزاً ، ومنطقاً صائباً فى التاريخ الإنسانى قدر ماانطوت فيه من صفحات . وهو مثل الجدل الهيجلى ، ليس هو خلاصة الحقيقة كلها ولبها ، الآن وفى كل آن ، ولـكنه عنصر من عناصر الحقيقة ، يذكو الفهم ، ويفسر مايظهر عداه خالياً من المعنى .

ويمكننى أن أرى هذا النمط يطبق تطبيقاً صائباً على أزمنتنا . فتزايد سلطان تفـكيرنا على القرن المـاضى بخاصة — بتلك الأشكال المتعددة المضادة للفلسفة ، ومعها التهافت الناجم فى الفنون — يشبه التطور الحضارى الذى يميز الانتقال من مجد الإغريق إلى عظمة الرومان على ما فيها من خسة متزايدة .

ولـكن فى ذهنى — وأرى ذلك رؤية غامضة — مطلع تقدم أطول وأوسع ، فإلى هذه الرؤية أتجه الآن .

(٢٥)

رأينا فى نهاية القسم السادس أن أذهاننا تقيم فى عالم إسمى من الأفكار ومن الأشياء ، نفترض أنه يمثل العالم الحقيقى الواقعى للأفـكار وللأشياء .. ولأن الأفـكار الإسمية والأشياء الإسمية توجد بالنسبة لنا كأسماء فى المقام

الأول ، فإن المنطق المضمر فى أسمائها يميل إلى أن يحل فى أذهاننا محل المنطق المضمر فى واقعها الحقيقى .

وأبسط الأمثلة قد تعيننا . فإذا أخذنا نوعين عامين من النبات الوحشى ، نسمى أحدهما « خاتم سليمان » والآخر « خاتم سليمان المزيف » فإننا بذلك نقيم فى العالم الإسمى لأذهاننا علاقة ليست تصدق على عالم الواقع (حيث أن أحدهما لا يزعم أنه هو الآخر) والتمييز الإنجليزى بين فعل الاعجاب Like وفعل الحب Love لا يوجد بمثل هذا الوضوح فى العالم الإسمى للفرنسيين ، فلغتهم كلمة واحدة aimer « فعل الحب » مكان هاتين الكلمتين الإنجليزيتين ، ويترتب على ذلك أن الإنسان الذى ينشأ فى فرنسا قد يجد الصداقة تنمو وتزدهر فى عاطفة عظيمة ، وإذا نشأ فى انجلترا فهو قد يقع فى الحب وقد لا يقع . فينبغى أن تكون هنالك لحظة تتوقف عندها العاطفة التى يشعر بها عن أن يكون المقولة الإسمية الأولى لتغدو المقولة الإسمية الثانية . (خذ مثلا على ذلك المشهد الذى يدور فيه الحوار بين الفتيان الإنجليز والفتيات محاولين أن يقرروا ما إذا كانوا قد وقعوا فى الحب أم لم يقعوا بعد . واللغة الفرنسية لا تكاد تتيح لهذه المشكلة الظهور) .

إن عالمنا الإسمى ، وهو عالم من خيالنا ، يختلف عن العالم الواقعى من حيث كونه مؤلفاً من مقولات محددة . وقد أتيحت لنا فرصة التنويه بذلك فى تعريفنا للتعميم ، ذلك لأن التعميم ينتمى إلى العالم الإسمى من حيث كونه فى المحل الأول اصطلاحاً منطقياً لوصف وقائع وجودية . فبينما ليس هنالك طابع مقولى لما يمثله « الحقل الأخضر » ما دام ينبت فى غابة من جانب وفى صحراء من الجانب الآخر ، فإن اللفظ الإسمى الذى نضعه فى مكانه ليس له طابع مقولى .

والأسماء من حيث هي مقولات ، تظل غير متغيرة ، بينما الوقائع التى تقوم بتمثيلها تخضع لتحول مستمر ، قد يتركها فى النهاية مختلفة تمام الاختلاف عما كانت عليه حين سميت أول مرة . فالأمة الأوربية البيضاء التى ينطبق عليها كلمة « تركيا » اليوم ، لا تشبه أى شبه فى واقعها الوجودى الأمة المنغولية المسماة « تركيا » والتى قامت فى أقصى شرق البحر الأبيض المتوسط منذ عشرة قرون خلت ، ولكن الإسم الذى لا يتغير ، والذى يقوم مقام الواقع المتغير يخفى ذلك .

إن « تركيا » تعميم لوقائع وجودية وضعت وثبتت فى قالب مقولة ، فى خيالنا ، وذلك ما يفرض الإسم . ونحن نثبت ونصوغ فى مقولات فى خيالنا أيضاً أفكار الملاءمة — وذلك ما تفرضه الأسماء كذلك — مع أن الأفكار ذاتها ، كموضوعات يوافق عليها الناس ، تخضع لتغير مطرد قد يحولها فى نهاية المطاف إلى الحد الذى تغدو به على ما كانت عليه فى الأصل .

ففى القرن التاسع عشر قام « كارل ماركس » بإطلاق تعبير « الشيوعية » على مجموعة مركبة من الأفكار ، وقد اكتسبت هذه « الشيوعية » رضا أتباعه ، الذين وهبوا أنفسهم لتحقيقها فى العالم الوجودى . ولكن المطابقة بين الأفكار التى بسطها « ماركس » وبين العالم الوجودى كما كان بالفعل ، وهى مطابقة قاصرة من البداية ، إشتد قصورها وضوحاً بتطور العالم الوجودى ذاته . ومن ثم كان لا بد من تطور الأفكار أيضاً لتتكيف مع الواقع الوجودى. وحين وصل أولئك الذين وهبوا أنفسهم لقضية تحقيق « الشيوعية » إلى كراسى السلطة فى الدولة الروسية، وجدوا الملابسات الوجودية التى وقعوا فى قبضتها ، مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التى افترضت فى تشكيل الأفكار. ولما كانت الملابسات لا يمكن تذليلها ، إذا كان لا بد من اختيارها

أو اختيار الأفكار ، فقد غدا للملابسات المهيمنة بالضرورة وكان لا مفر إذن من التخلى عن الأفكار والبحث عن أفكار أخرى تحل محلها ، أو مراجعتها وتعديلها .

وفى نصف القرن الذى أعقب ذلك ، تحولت الأفكار التى تجرى تحت إسم « الشيوعية » وحلت محلها أفكار أخرى ، إلى الحد الذى لم تعد فيه مختلفة فحسب عن الأفكار الأصلية بل ومعارضة لها فى جوانب هامة . ولو عاد « ماركس » إلى الدنيا ، لاعتبر ما لا يزال يسمى « شيوعية » شيئاً يمثل مجموعة منافسة من الأفكار معارضة لتلك التى وضعها هو نفسه . ولكنه سيجد أن الإسم لم يتغير قيد شعرة ، وسيجد أن هذا يعطى ما كان يمثله جانباً من الثبات يجعله يبدو معياراً مستقلا تلتف حوله الأجيال المتعاقبة .

ففى عالم ليس له شكل معروف أو ثبات ، نبحث نحن الرجال عن شىء نرتكن إليه كما يبحث العائم عن صخرة . إن ما يتعلق به معظمنا فى النهاية هو رمز إسمى ، إسم ، نفترض أنه يمثل ذلك الموضوع المجهول الذى نسعى نحوه . فنحن نربط أنفسنا بالإسم الثابت ، وبذلك نفلت من التيار الذى سنغرق فيه إن لم نفعل ذلك .

ويفسر هذا الحقيقة التالية : وهى أن الناس يؤيدون أو يعارضون إسماً لا يمكنهم أن يذكروا معناه .

إن النزعة الإسمية إذ تخفى بقناعها العملية التى تتكيف بها الأفكار مع الملابسات الوجودية كما هى عليه ، تخفى العملية التى يحقق بها الجنس البشرى التقدم فى معرفة العالم الوجودى ومن خلاله معرفة « اللوغوس » .

(٢٦)

ما هي المسيحية ؟

إختلف « تشارلز داروين » ومسز « داروين » فى ذلك . كتب داروين فى سيرة حياته «لا أكاد أرى كيف ينبغى لأى إنسان أن يرغب فى أن تكون المسيحية صادقة ، لأنه إذا كان الأمر كذلك فالظاهر أن لغة النص البسيطة تظهر أن الناس الذين لا يؤمنون — وقد يضم هؤلاء أبى وأخى ، بل ويكاد يضم حتى أصدقائى كلهم — سيحق عليهم العقاب الأبدى . وهذه نظرية ملعونة » .

وقد كتبت مسز « داروين » معلقة على هذه الفقرة بعد وفاة زوجها « لكم كنت أود ألا تنشر . فلا يمكن أن يكون ما هو أفظع من ذلك ليقال عن نظرية العقوبة الأبدية للكفر — ولكن قلة من الناس عليها الآن أن تسمى ذلك المسيحية » .

إن الأديان تخضع لتطور مستمر متنكر فى ثياب الإبقاء على هويتها الإسمية :

ففى أسفار موسى فى التوراة إنقسمت البشرية — بعد التشتت من بابل — إلى أمم كانت القاعدة بينها هى التباغض والعداء . وكل أمة كانت تنظر إلى سائر الأمم على أنها أجناس متميزة ، لا تحمل لها عاطفة الزمالة . فإذا قاست الأمم الأخرى ، لم يكن هنا لك إحساس بالتعاطف لأنه ليست هنا لك عواطف متبادلة بحيث أن ما يسرى على البعض يسرى على الكل .

والأبواب الأولى من العهد القديم تعرض صورة للعالم كما كان ينظر إليه مجتمع بدائى إلى حد الوحشية ، فلو أن تفكير تلك الشعوب القديمة قد انعكس فى تفكير « يهوه » لكان من الواضح أنها جميعاً قد استحاضت

بالتصورات الفظة عن الشخص المعنوى وعن الأجناس المتعددة ، دون ما تمييز ، استعاضت بها عن الواقع الوجودى للأفراد . وقد ذهبوا فى ذلك بعيداً حتى إن دمار « سدوم » وموت جميع أطفال المصريين ، والقضاء على سكان « أريحا » كل هـذا كان يبدو عادلا فى نظرهم — ولم يكونوا يعلمون أن هؤلاء الناس الأغراب كانوا بشراً وأفراداً مثلهم ، ولم يكن لديهم علم بالحقيقة الملموسة التى كانوا يحلون محلها مجردات خالية من الصبغة الإنسانية كما يفعل الأطفال فى كل العصور .

وتتسع ديانة التوراة وتتحضر ونعدو أكثر إنسانية ورحمة ، وبالتدريج أشد براعة وحنكة . وحين نصل إلى كتاب روث Ruth يشرق علينا نور غامر ، فإن قصة « روث » بشير بحكمة « السمارى الطيب » ، إذ توحى إلينا بأن الذين لا يمتون لنا بصلة القربى قد يكونون من نفس عنصرنا .

وأما فى العهـد الجديد ، وفى فقرة تلو أخرى ، فإننا نرى النور الذى كنا نراه فى ومضات تومض فى ظلام العهد القديم . وهو إيذان بفجر نزعة عالمية فى مقابل تلك النزعة القومية المتزمتة التى تشيع فى التوراة ، كما أنه يزودنا بمعرفة واسعة عن العالم كجزئيات ملموسة قابلة لأن تتوافق فى كل ، وبتصور جنس بشرى واحد .

ذلك لأن عالم الأفراد ينطوى على النزعة العالمية ، فحين نشرع فى الحكم على فرد طبقاً لخصاله ، فإن قوميته تتوارى ويحل محلها فى التفـكير الإسمى ، الجنس البشرى . وفى العهد الجديد حين يوضع الإنسان موضع الامتحان مرة بعد أخرى ، يكون إيمانه أهم من قوميته ، والضياع أو الخلاص منصباً على الأفراد لا على الجماعات . ويضمر دور الـكراهية أمام دور الرحمة المبدع ، وهو تعبير عن شعور الإخاء .

وقراءة الأناجيل فى دقة وإنصاف قراءة لا تغفل الفقرات التى تدخل الضيق فى نفس القارىء الحديث ، مثل هـذه القراءة توحى بأن دين العهد الجديد لم يكتمل بعد فى تطوره ، ففيه تمضى الكراهية والرحمة جنباً إلى جنب وتقوم النزعة القومية الضيقة إلى جانب النزعة العالمية الإنسانية ، وما برح هنالك عقاب جماعى للخطيئة التى تنسب إلى كيان الجماعة .

ويسجل العهد الجديد تقدماً على العهد القديم ، بيد أنه تقدم غير كامل فيما يبدو ، حتى جاء القرن التاسع عشر فرأينا السيدة زوجة دارون وجيرانها وهم يتصورون أنفسهم مسيحيين صالحين ، لم يستطيعوا أن يتقبلوا بعض أساسيات هذا العهد .

واليوم يمكننا أن نتخذ نظرة للحقيقة الدينية أوسع مدى من تلك النظرة التى كانت ممكنة يوم أن كان الناس يستميتون فى القتال من أجل عقيدة التجسد ، ففى وسعنا أن نرى أن العقيدة الدينية هى محاكاة ناقصة لحقيقة أعلى ، وفى وسعنا نحن البشر أن نلمحها فى ومضة سريعة فقط . وإن غاية شكليات الدين أن تهيىء لهذا الكشف . إن جميع الأديان يمكنها إذن أن تمثل نفس الحقيقة ، كل منها على طريقته ، بحيث أن صحة أحدها لا يحجب صحة مساوية فى سائرها .

إن الأمل فى مستقبل الإنسان ، هو أن ذلك الكشف الذى تمثله الأديان سيزداد انتشاراً وعمقاً .

(٢٧)

وأولئك الذين يرون أن معرفة الحقيقة وليدة الكشف الإلهى ، قد أوحوا أحياناً بأن هذا الكشف يأتى شيئاً فشيئاً ، وعلى مدى القرون اتسع ورق . وربما تمت معه أيضاً الطاقة الإنسانية . وفى رأيى أننى أستطيع

أن أسلم بأن وسائط الكشف موكول أمرها إلى التراث الذى تدعوه مقدساً ، فإذا اعتبرنا أن دور كل تراث أنه يمثل اللوغوس لكان كل تراث مقدساً . فنى وسعى أن أنظر إلى مسرحية « هاملت » لشكسبير على أنها وسيط للكشف لا يمكن تمييزها من حيث الجوهر عن إنجيل «يوحنا» . وفى وسعى أن أعتبر محاورة أفلاطون «الدفاع» وكتاب «روث»، وموعظة الجبل وكذلك خطبة « لنكولن » الافتتاحية ، اعتبرها أيضاً من حيث جوهرها وسائط للكشف ، وإذا ما تخطينا ما نسميه على الدقة تراثاً أدبياً لكان فى وسعى أن اعتبر «أفروديت» وكاتدرائية نوتردام فى باريس على أنها أيضاً فى جوهرها وسائط للكشف . ولست أقصد بهذا القول أن بعض هذه هى كشوف لله أو اللوغوس بينما الأخرى ليست كذلك . فأنا لا أستطيع أن أرى إلا تمييزاً سطحياً بين الموسيقى المقدسة والموسيقى الصادرة عن إلحاد وكفر وبين الفن المقدس والفن الناجم عن إلحاد وزندقة .

ومن حيث الفكر الخالص يمكننا أن نفترض أنه مع استهلال عهد المسيحية غدا دين العهد القديم ديناً غير ملائم ، وزاد فى ذلك انتشار تيارات الفلسفة اليونانية التى دلت على تزايد الفطنة والبراعة عند مجتمعات البحر الأبيض المتوسط ، ولذلك كانت مهمة العهد الجديد مراجعة وتكملة العهد القديم بإدخال العرف اليونانى على اليهودية . واليوم يمكننا أن نقول إن دين العهد الجديد نفسه قد أصبح غير ملائم ، لا لأنه غدا أقل فطنة مما كان ، بل لأننا نحن قد أصبحنا أشد فطنة من آبائنا ، وإزاء هذه الظروف قد يخطو العالم نحو خطوة دنيئة جديدة وربما يتأهب العالم (لمقدم ثان) يختلف عن المقدم الأول بمستوى أعلى فى التصور . وربما كان ذلك بخطوة واحدة أقرب إلى النهاية من السابقة .

بيد أن هذا الإمكان وحده يبدو لى أبعد عن التحقيق فى واقع لا يخضع للتقويم العقلى ولا يتقدم بخطوات إسمية . فإذا جمعت المقدس مع ما نميزه عنه عامة من أدب وموسيقى وفن لكنت حرياً بالظن بأن الكشف التقدمى قد مضى على طول الخط وليس فقط بخطوات عقلية نربطها دائماً بميلاد أديان جديدة . لقد تحقق هذا الكشف فى أعمال شكسبير وفى رواية ملفيل «موبى ديك» وفى «إلياذة» جويس وفى كتاب شبنجلر «انهيار الغرب» ، وقد تحقق أيضاً فى موسيقى « باخ » و « بتهوفن » وفى مذهب داروين وفى نظرية النسبية المقترنة باسم أنشتاين وفى فن المعمار القوطى وفى فن الرسم الفرنسى فى القرن التاسع عشرة . ولا أظن أنه قد تقدم تدريجياً بوجه عام أو فى تعبيراته الخاصة ، فإنه فى القرن العاشر لم يكن له أية وسيلة فى أوربا. حتى الموسيقى الغربية بدأت تفقد إلهامها مع بداية القرن التاسع عشر ، بل إن الالهام فى جميع أنحاء العالم بدأ يتناقص بيننا اليوم .

يجب إذن أن نكون بعيدى النظر ، فإذا رجعنا إلى عهد التوراه أو إلى عالم هوميروس وسرنا مع التاريخ حتى عصرنا الحاضر فإننا نمر بمراحل من الثروة المبدعة ، كما نمر بمراحل من الفقر المدقع وكذا بعهود من التقدم وعهود من التأخر ، ولكننا نتعشم دائماً بأن ثمة اتجاهاً يمضى بنا إلى أعلى . واليوم لا يكاد أحدنا يطالع أفلاطون دون أن يشعر بمدى ما لدينا من قوة وتجربة تزيد كثيراً عما كان لدى القدماء . وكل عصر يمثل خليطاً من البدائية والفطنة . إن عصر التوراة الذى غلبت عليه البدائية قد مهد لفطنة ابراهيم وبراعته ، وعصرنا الذى نعيش فيه هو أشد براعة وفطنة ، ومع ذلك تظهر فيه بوادر الوحشية التى تتفق مع بوادرها فى التوارة فتجريد هتلر لليهودية يطابق تجريد «يهوه» سدوم ، ومع ذلك فما برحنا أكثر تقدماً عما كنا عليه منذ

ثلاثة آلاف سنة خلت ، فنزعة هتلر البدائية تعتبر الآن شيئاً فريداً اليوم عما لو كانت فى ذلك التاريخ .

وهذا التقدم الطويل المدى الذى يتحقق دون انتظام ، قد يبدو لنا أقل سلامة وصحة بسبب الطريق المسدود الذى تتخبط فيه محاولاتنا المبدعة التى تعوقها وتقف فى سبيلها الاتجاهات التى تقف ضمن الفلسفة فى عصرنا هذا . والمقدمة القائلة بأن ما هو مادى هو الحقيقى فقط ، تسلب هذه المحاولات مايبررها ويجعلها فعالة لأنها تجعل الغرض منها محصوراً فى مجرد متابعة لأوهام .

ومع ذلك فإننى أظن أننا لا نظل طويلا وقد ضاق علينا الخناق فى هذه النقطة وإن كنا عاجزين عن مواصلة التقدم بدون دافع مستمد من تطوير جديد للدين مثل ذلك الذى بدأنا به عهد المسيحية .

إن المستقبل غير معروف لنا ، فما أدرانا ربما كان ينطوى على انقراض جنسنا الذى سيلحق بمجموعة رفات الحيوانات المتحجرة فى مقابر آمالنا المنهارة ، أو ربما نكصنا على أعقابنا عائدين إلى الهمجية ، أو قد تنطلق شعوبنا من الأرض لتسبح فى دنيا الفضاء مع ماينجم عن ذلك من نتائج ليست فى حسباننا . وقد تقع فى نسب متفاوتة من الفوضى والتخبط ونحن فى طريقنا إلى نهاية محتومة ، أعنى بها أن يصبح مجتمعنا أشبه بخلية نحل يحكم نظامها أصول علمية وتكنولوجية أو أن يغدو صورة إلهية تتخطى قدرتنا فى التصور .

إن ماينصب عليه اهتمامنا الآن هو الاتجاه الذى نمضى فيه . فنحن إذ نضم بين جوانحنا الحيوان واللوغوس يبقى لنا أن نناضل من أجل تحقيق هذا الأخير فى أوسع نطاق ممكن . ينبغى لنا أن نتوخى السير قدماً بأقصى

ما نستطيع رغم العقبات التى تواجهنا ، وأهمها الجهل وظلام العقول التى تومض فى دياجيرها ومضات خافتة من النور . يجب علينا أن نحاول دفع الأشياء للعمل . ومن أجل إنجاز هذا كله ينبغى أن نكافح بغية تنمية معرفتنا للحقيقة فى جانبيها معاً . فى كنف هذه الحقيقة ومن أجل هذه الغاية يقع علينا عبء تنظيم مجتمعنا .

الفصل السابع

تنظيم الجنس البشرى

(٢٨)

الفصول التى أفضت بنا إلى هذه النقطة ، وضعت أمامنا فلسفة نستطيع فى كنفها أن نفهم الجماعات المنظمة للجنس البشرى ، والكيانات الإسمية التى تبدو كأبطال المسرحية فى التاريخ الإنسانى .

إن جماعاتنا المنظمة تنتمى للعالم الإسمى . فهى فى المقام الأول أفكار الملاءمة التى ندعوها إسمية لأن التعبير عنها يبدأ فى حدود إسمية ، فى كلمات أو رموز معادلة كالأعلام والشعارات . وعلى ذلك فالولايات المتحدة الأمريكية ، على سبيل المثال ، هى فكرة لها تعبيرها الابتدائى فى اسم ، وفى إعلان مبادىء ، فى دستور وفى مجموعة قوانين ، فى علم ، وهلم دواليك .

وهذه الأفكار الإسمية تبرز فى العالم الوجودى سلوك الأفراد الذين يطبقونها . فرئيس الولايات المتحدة الأمريكية هو فرد عادى ينهض بدور إسمى ، وينفذ فكرة إسمية ويصدق هذا على حد سواء على جميع الأفراد الماديين الآخرين الذين يتخذون هوية « الأمريكى » وإن كانت أدوارهم أقل شأناً . وإذ اتخذت فكرة الولايات المتحدة الأمريكية بادىء ذى بدء شكل كلمات ورموز أخرى ، فقد حدت بهؤلاء الأفراد إلى أن يروا أنفسهم كأعضاء جماعة أمريكية لها قواعد السلوك الملائمة لها أو جعلتهم يتبعون فى توافق المبادىء والقوانين والجزئيات الإسمية الأخرى للفكرة ، وأن يفرضوا هذا التوافق على جيرانهم .

إن أية جماعة منظمة تظهر إذن الثنائية الكلية للفكرة وللإفصاح الوجودى عنها . فهى فكرة إسمية ، قد تكون كاملة داخل حدودها ، ولكنها تتحقق تحققاً ناقصاً بواسطة الأفراد الذين يؤلفونها . والتباين الناجم هو مصدر للتناقض والخلط . فالملاحظ لجماعة معينة الذى تشغله فكرة الواقع الوجودى وهو غير عابىء به ، قد تكون له عنه نظرة مختلفة عن نظرة ملاحظ يعبأ بالواقع الوجودى وحده . وأياً كان ، فكما ارتأينا ، أن الفكرة فى بساطتها لها قوة جذب ضخمة على أذهاننا المحدودة التى ترتبط بإحلال المجردات محل التعدد والتعقد الوجودى الذى لا يسعها فهمه . وبالتالى ففى حالة واحدة فقط ـ وهى عندما يصل التباين بين الواحد والآخر أقصى حد ـ مثل ذلك حينما يقف الواقع الوجودى فى أكبر جزء موقف تعارض مباشر مع الفكرة ـ تكون على بينة عميقة به ونضطرب لذلك .

تلكم هى إذن الشروط التى يجب علينا فى كنفها أن نحاول فهم عالم الدول والأمم الذى نعيش فيه .

(٢٩)

إن كل جماعة فى العالم الإسمى الذى تنتمى إليه ، هى كيان شخصى ، مثلها فى ذلك مثل أى فرد . فنحن نخلع عليها اسم علم وطابعاً شخصياً ، ونتحدث عنها كما لو كنا نتحدث عن كائن فان ، ننسب إليها السعادة والشقاء ، أو الرغبات والمصالح والعواطف .

ففى هـذه الملابسات ليس غريباً أن تكون الأفكار التى تمثل لأذهاننا قواعد السلوك الملائمة للشخص الفرد تمثلها للشخص المعنوى أيضاً . فإذا كان الشخص الفرد فى ظننا له حق الحياة ، والحرية ، والسعى إلى السعادة ، فكذلك الجماعة التى نفكر فيها كما لو كانت شخصاً فرداً ، فإذا خلق الناس بجميعهم

متساوين ، وكذلك خلقت الدول ذات السيادة ، وإذا كان للأفراد حق تقرير مصائرهم ، وكذلك للجماعات ، فالحرية والمساواة فى السيادة ، والاستقلال الذاتى — هذه كلها أفكار الملاءمة التى نلحقها بالفرد المعنوى بنقلها من كيانات مطابقة فى عالم الواقع الوجودى .

ومع هذا فإننا ما نكاد نفعل ذلك حتى نفتح الأبواب للخلط والتناقض ، والمآزق التى تنبع من تباين العالمين . ذلك لأن الملاءمة الخاصة بالجماعة يمكن فى تحقيقها أن تصطرع مع الملاءمة الخاصة بالفرد المطابقة لها ، متفادية إمكان تحققها .

إن كبرياء الفرد وحرمة شخصيته الجوهرية هى فكرة للملاءمة يرجع عهدها إلى المتقدمين على المسيحية ، فكرة مضمرة فى العقيدة القائلة بأن الإنسان قد صنع على صورة صانعه (اللوغوس) والحقيقة الجوهرية حول الإنسان كانت هى أنه مهما يكن من غلبة الشر فيه ، فهو يحوى أيضاً قبساً من الألوهية يمثل إمكان حدوث تأليه .

إن هدف الحياة الإنسانية على الأرض لهو رعاية هذا القبس والعمل على تنفيذ الوعد الكامن فيه . إن الحياة البشرية قد تكون خسيسة فى الواقع ، ولكنها تتميز بإمكان أن تغدو شبيهة بالله .

فأوغسطين والكنيسة القديمة ، إذ عاشا فى عصر التحلل وانتشار الفوضى ، كان فى إمكانهما التطلع إلى أمام لتحقيق هذا الإمكان بعد الموت فقط . ومع قيام النظام الإقطاعى الجديد بعد العصور المظلمة ، ومع إحياء الفكر الأرسطى ، ومع تجدد الأمل فى الحياة على الأرض حين بدأ الناس مرة أخرى بناء حضارة ، لم يعد يبدو مستحيلا أن الوعد الملازم للإنسان قد اتسعت فرص تحققه هنا على الأرض . وفى هذه الملابسات الجديدة لزم

أن يكون الهدف النهائى للتنظيم الاجتماعى هو إتاحة خير مايمكن من ظروف لتنمية قوة الفضيلة الكامنة التى يحملها كل إنسان معه .

وفى العرف المسيحى الذى نشأ فى زمن كانت الإمبراطورية الرومانية تتحلل فيه فى وحل الدناءة ، كانت الدولة شريرة فى جوهرها . وحتى الثورة الفرنسية لم يكن هنالك إلا استعداد ضئيل لصياغتها صياغة مثالية . وينطوى هذا بوضوح على أن سلطة الدولة على الفرد يجب أن تكون محدودة . وبعبارة أخرى ، ينطوى هذا على الحقوق الإنسانية وعلى حرية الفرد . وفى أثناء عصر الاستنارة وبوجه خاص فى العرف الديمقراطى الليبرالى الذى جعل إرتكازه على سياسة العمل الحر Laissez faire كانت الدولة متصورة على أنها موجودة فقط كحارس للحرية . وتحقيق إمكانيات الفرد اللامحدودة المتمثلة فى أن يملك زمام نفسه أو فى ملكة العقل ، مرهون بكونه حراً ، وكانت الغاية الوحيدة للدولة هى حماية حريته .

أتت الحرية إذن فى وقتها لتنضم إلى مراتب تلك الكلمات المزودة بعبير القداسة والتى تلقى للأجيال المتعاقبة من أطفال المدارس . وحين أتى دورها لتطبق على شخص معنوى ، إحتفظت بقداستها وإن كانت افتقدت معناها المنطقى .

والكلمة الأخرى من هذا القبيل هى « المساواة » .

وليس ثمة من شك فى أن جذور التصور «إن كل الناس خلقوا سواسية» ترجع إلى عهد سحيق فى التاريخ الغربى ، ويكاد يكون إلى عهد جذور «الحرية» . وفى التفكير المسيحى حيث يملك كل إنسان نفساً خالدة ، يجعل هذا جميع الناس متساوين فيما هو جوهرى ، وإن كانوا غير متساوين فى الصفات البدنية وفى الاستعدادات أو فى الوضع الاجتماعى . هو على الأقل

يتخطى بهم الأحكام الإنسانية الخاصة بعدم المساواة . فحين يمثلون بين يدى الرب يوم الحساب لا يكون للملك فضل على العامى : بل يقف الاثنان على حد سواء أمام الإله .

ثم بعد أن تمت تصورات العدالة ، أصبح مقبولا كمبدأ أساسى أن كل الناس متفقون على التساوى بنفس العدالة . وأنهم جميعاً متساوون تحت لواء القانون .

وعلى ذلك فقد انضمت « المساواة » إلى « الحرية » فى مراتب الكلمات ، التى كانت تنطبق فى الأصل على الفرد فقط ، والتى تحتفظ بسحرها إن لم تحتفظ دائماً بمنطقها ، حين تطبق على شخص الدولة المعنوى .

إن « الحرية » و « المساواة » فى تطبيقهما الأخير على الجماعات ، يمكن أن نميزهما تحت تسميات « كالاستقلال » ، « الحرية » ، « الاستقلال الذاتى » ، « الحكومة الذاتية » ، « عدم التدخل » — كما تتبينهما فى الألفاظ الأصلية مقرونتين فى معظم الأحيان بصفات مثل « ذات السيادة » . وكلمات كهذه تتجه إلى أن تتخذ حياة خاصة بها وفضيلة ذاتية فى نظرنا نحن الأناسى بصرف النظر عن أى معنى نوعى . فنحن قد نقاتل تحت العلم الذى تنقش عليه هذه الكلمات فترة طويلة بعد أن نكون قد نسينا ما تعنيه . بل قد يحدث أن نقاتل ضد ما كانت تعنيه .

(٣٠)

عشت مرة فى إحدى جمهوريات أمريكا اللاتينية ، إتخذت شعاراً لها نقش على درعها الرسمى هو كلمة « تحررت » Liberatad ، وقد كان يحكم البلاد جنرال لم يكن أحد لينطق باسمه حتى يجول بعينيه حوله لكى يطمئن إلى أن أحداً لم يكن يسترق السمع . وكان فى وسع الشرطة أن تلقى القبض

على المواطنين دون تهم موجهة إليهم ، وقد يلقى هؤلاء حتفهم قبل اتخاذ أى إجراء قضائى (وكانت الشرطة تزعم دائماً أنهم قتلوا أثناء محاولتهم الفرار) وقليلة تلك الأسر التى كانت تعيش دون أن تخشى قرع الباب فى الساعات الأولى من الصباح ، واقتحام الشرطة ، وإقصاء رب الأسرة ، حيث يختفى إلى الأبد دون ما تفسير لذلك . وفى السجون كانت ألوان التعذيب تمارس ، وإن لم يكن من الحكمة فى شيء ترك من يعذب على قيد الحياة ليكون دليلا على ذلك . ولم تكن كلمة تقال للجمهور ، أو مطبوع يوزع عليه إلا بموافقة السلطات . وليس فى استطاعة أحد أن يتنقل حتى من مدينة إلى أخرى ، دون إذن من الشرطة .

ومع ذلك فكلمة « تحررت » Liberatad لم تكن خالية من معنى يلقن لأطفال المدارس . لقد كانت البلاد قبل ذلك بقرن وربع قرن جزءاً من مستعمرة أسبانية فلما غزا نابليون أسبانيا ، وجدت المستعمرة نفسها مستقلة . وفى الفوضى التى أعقبت ذلك إنقسمت المستعمرة إلى خمسة أجزاء كل منها تحت حكم أحد سلالة الكاوديلوس Caudillos . والجمهورية التى أشير إليها والتى ما برحت تحت هذا النوع من الحكم ، هى أحد هذه الأجزاء الخمسة . وكلمة « تحررت » تشير إلى الاستقلال عن الحكم الأجنبى ، واستكمال السيادة ، اللذين يميزان بداية تاريخها القومى .

تذهب حكمة هندية إلى أن الحكومة الذاتية « سواراجيا » Swarajya مفضلة عن الحكومة الجيدة « سوراجيا » Surajya . وقد سقت هذه الحكمة هنا لأنها تضعنا بين طريقين لا بد من اختيار أحدهما ، وينطوى هذا على مضامين فلسفية تضرب فى قلب موضوعنا . فعلينا أن نفترض حالة يتخذ فيها الخيار بين حكومة ذاتية شعبية وحكومة جيدة تحت حكم أجنبى .

والسؤال الأول الذى يثور هنا هو ما نعنيه بالحكومة الذاتية . فليس لدينا حق أن نفترض أنها تعنى فقط حكومة تتبع نظم الديمقراطية الليبرالية. فإن عضوية الأمم المتحدة قد منحت لدول مسلم بأنها تحكم ذاتها . وتتضمن هذه الدول ديكتاتوريات شخصية مثل تلك الجمهورية فى أمريكا اللاتينية ، وحكومات يعقوبية تحت حكم حزب واحد ، مثل الاتحاد السوفيتي. فالتعريف الذى بمقتضاه تقبل جميعاً على أنها حكومات ذاتية ، هو تعريف سلبي . إنه ليعنى غياب الحكم الأجنبي. فأية دولة ليست تحت حكم أجنبي تنعم بالحكومة الذاتية التى تشير إليها الحكمة الهندية .

فأية حجة يمكن أن تقام على إيثار حكومة ذاتية من قبيل تلك الدولة فى أمريكا اللاتينية على حكومة تحت حكم أجنبي، قد تحترم الكرامة الإنسانية وتعزز الحرية الفردية ؟

ستجد الجواب إذا طالعنا روسو ، الذى صاغ قبل سائر المفكرين الحدود الإسمية للتفكير التى أصبحت منذ عهده مقدمة أساسية للسياسة فى العالم كله . فعند « روسو » أن الشعب يكون شخصاً أخلاقياً واحداً كنتيجة لذلك العقد الاجتماعى الأولى ، الذى أبرمه أولئك الذين وجدوا من قبل كأفراد ، فى حالة الطبيعة ، فاجتمعوا معاً واتفقوا بالإجماع على التخلى عن فرديتهم ، وعلى أن يدمجوا أنفسهم فى كيان سياسى واحد . والعبارات النوعية لذلك العقد كما أوردها « روسو » هى : « كل واحد منا يضع شخصه وجميع سلطاته بين يدى التوجيه الأسمى للإرادة العامة ، ونحن نستقبل كل عضو فى الكيان المشترك كجزء لا يتجزأ من الكل » .

إن الإرادة العامة عند « روسو » التى يتنازل لها الجميع عن إرادتهم الفردية ليست إرادة عامة بالمعنى الحرفي أو إجماعاً إيجابياً Active Consensus

إنها كما رأينا فى القسم الحادى عشر تورية لما هو حق بمحك المصلحة العامة ، مصلحة الشخص المعنوى الذى خلقه العقد مكان الأفراد العديدين الذين دخلوا فى الأصل فيه .

تلك هى المقدمة المنطقية للنزعة القومية الحديثة فى نظامنا الدولى المعاصر . إنها المقدمة المنطقية لميثاق الأمم المتحدة .

إن الدولة القومية ، إذا نظرنا إليها من الخارج ، بل ومن الداخل أيضاً ، شخص أخلاقى بإرادة واحدة . وعلى ذلك، فليس ما يدعو إلى إثارة التساؤل حين يوقع ممثل دولة فى أمريكا اللاتينية بالنيابة عنها وثيقة تستهل بالكلمات الآتية : « نحن شعوب الأمم المتحدة ... » فهو فى توقيعه عليها يعبر عن الإرادة العامة للشعب الذى ينتمى إليه .

وإذا تقبلنا المقدمة المنطقية، وهى أن كل جماعة شخص معنوى له إرادة واحدة ، نجد أن السؤال الخاص بالحكومة الذاتية هو السؤال عما إذا كان ذلك الشخص رقيقاً أو حراً ، عما إذا كان خاضعاً لإرادة آخر — إرادة قاصرة على المصلحة الذاتية التى ليست مصلحته — أو ينبغى بالأحرى أن يكون حراً يتبع إرادته الخاصة ، التى تعدل مصلحته الذاتية . إن مقدمة السؤال تستبعد أى اعتبار للذرات التى يتألف منها والتى ليس لها وجود منفصل ، ولا إرادة منفصلة ، ولا سعادة منفصلة .

والسؤال عن الحكومة الذاتية إزاء الحكومة الصالحة إذ يوضح فى هذه الحدود ، سؤال حاضر الجواب. فالرق فى كنف سيد صالح فيه خرق للملاءمة التى ندعوها عدالة .

فالحجة الخاصة بالحرية تنضم فى هذه النقطة للحجة الخاصة بالمساواة .

وكل شخص من الأشخاص المعنويين على المسرح الدولى يتساوى مع كل شخص آخر كما يتساوى واحد مع الآخر . ويترتب على ذلك أنه من الظلم إذا كان مثل هذا الشخص الواحد حراً فى أن يتبع ارادته الخاصة ، أن ينكر نفس الحرية على أى شخص آخر .

ونقل الحقوق المنتمية أصلاً للفرد إلى الجماعة ، لا يثير أى سؤال باستثناء السؤال الخاص بمقدمته ، والسؤال الخاص بالمقدمة قد أثير أمامنا فى الحوار بين يهو وإبراهيم الذى أتيحت لنا فرصة فحصه فى القسم الرابع عشر . وقد يكون مفيداً أن نعود إلى ذلك السؤال الآن فى حدود الفلسفة التى تطورت تطوراً أعمق منذ ذلك الحين فى تفكيرنا .

(٣١)

إن الحكمة الهندية تفترض اختياراً بين حكومة صالحة وحكومة ذاتية . وأشد تحديداً من ذلك يكون الاختيار بين حرية الفرد وحرية الجماعة . فالسؤال فى لبه هو أى الكيانين يأتى أولا فى تفكيرنا . فعند يهو للشخص المعنوى حقيقة واقعية يفتقر إليها الشخص الفرد ، ومن ثم فالشخص المعنوى يأتى أولا ، وعند إبراهيم للفرد حقيقة واقعية أشد حيوية وذلك أتى أولا .

فأى جواب نجيبه نحن ؟

يلزم أن يأتى جوابنا فى النهاية بأن « إبراهيم » كان على حق . فالفرد ينتمى إلى عالم الحقائق الوجودية الواقعية ، والجماعة تنتمى إلى عالم الأفكار الإسمية . فالفرد حقيقة واقعية والجماعة ليست حقيقة واقعية ، وبذلك ننتهى إلى أن نربط أنفسنا بعبارة « بالى » المأثورة « مع أننا نتحدث عن جماعات

من الكائنات الواعية ، ومع أننا ننسب لها السعادة والشقاء والرغبات والاهتمامات والعواطف ، فليس هنالك من يوجد بالفعل ويشعر إلا الأفراد » .

إن غاية الواقع الوجودى هى أن ينجز فى ذاته ، كمال اللوغوس والأفكار الإسمية وسائل لهذه الغاية ، ليس أكثر . وهى على أفضل وجه انعكاسات جزئية للوغوس وعلى أسوأ وجه ادعاءات ، وليس لها قيمة فى ذاتها فليس لشىء فى العالم الإسمى أية قيمة فى ذاته .

إن كمال أفكارنا عن الملاءمة إلى النقطة التى تلتقى فيها مع الحقيقة الواقعية « للوغوس » هو فحسب شرط متقدم على غايتنا ، ومن ثم فتناول الجماعة المنظمة على أنها الغاية التى يجب علينا أن نصمم على التضحية بالفرد من أجلها وقوع فى اللبس والخلط .

فنحن حين نرعى الجماعة من أجل الفرد نستند إلى دعامة مختلفة . وعلى ذلك ، فمع أننا نعلى من قدرها فإننا لا ننسب إليها أية قيمة فى ذاتها . فنحن لانجعل قيمة ما لاستقلالها الذاتى وللمساواة فى السيادة فى ذاتها وإنما نجعل لهذه الصفات قيمتها كشروط متقدمة (إذا كانت الحالة كذلك) على كمال الفرد . وحين يعانى الفرد معاناة صريحة من شرط من هذه الشروط فإننا لانستطيع أن نبرره .

هذه ليست نظرية الاكتفاء الذاتى الفردى . فالجماعة ضرورية لإشباع الفرد ، والمسألة الوحيدة هى أى نوع من الجماعة .

فإلى هذه المسألة نتجه فيما يلى .

(٣٢)

فنحن نوافق على أن الجماعة ضرورية للإشباع الذاتى للفرد ، وأن هذا وحده هو مايبرر قيامها . وما نريد معرفته إذن ، هو أى نوع من الجماعة .

فأولئك الذين ، على مدى التاريخ جعلوا الجماعة مطلقة فى تفكيرهم ، قد اتجهوا إلى إعلاء شأن جماعة على جميع الجماعات الأخرى . فالشخص المعنوى عندهم لايمكنه أن يقسم إلى أشخاص تابعين أو يتحد مع أشخاص معنوية أخرى لتكوين أشخاص أعلى . وفى تفكير «يهوه» أن «سيدوم» غير مقسمة وهى كل فى ذاتها . وقد لفت روسو الانتباه إلى أنه فى الشخص الجماعى الذى تصوره لايجب أن يكون هناك أية ارتباطات سياسية أخرى بين الأفراد ، الذين أخذوا على عاتقهم أن يهيئوا أنفسهم دون ما تحفظ للكل ، والعالم الذى تطلع إليه يتألف كلية من مثل هؤلاء الأشخاص الجماعيين ، كل شخص منها له ارادته العامة المستقلة ، وكل منها يسعى إلى مصلحته الذاتية . والقوميون المتطرفون فى القرنين التاسع عشر والعشرين يمثلون كذلك هذه النظرية .

ومع ذلك فالنقد لا ينصب علينا نحن الذين لا نمجد أية جماعة كغاية فى ذاتها . فنحن من ثم لا نحتاج إلى أن نعتبر أنواعاً مختلفة من الجماعة فريدة فى بابها . ونحن لا نحتاج إلى أن نستبعد إمكان أن يحظى الفرد بعضوية متلائمة فى أسرة ومدينة ، ومقاطعة ، ودولة ، فى أوربا ، فى الغرب ، وفى الجنس البشرى ، مختصاً كلا منها بولائه لحد ، ولا يختص أحداً منها بولائه دون ما حد .

ونحن نبدأ بالفرد بطبيعته البشرية ، وحاجاته ، فهو فى ذاته حيوان ، مثله مثل الطفل الذى روت عنه حكايات وأساطير لا حصر لها ، إنه إذا انفصل عن والديه منذ مولده ، تربى فى الغابات بين الذئاب . فحتى لو افترضنا

أنه فى خلال حياته قد تعلم شيئاً من الواقع الوجودى وشيئاً من اللوغوس فلن يكون أقدر من الحيوانات على نقلها إلى طفله المنتظر ، وكل جيل سيبدأ حيث بدأ هو .

والتقدم البشرى ، كما اتضح منذ أيام أهل الكهف ، يعتمد على أن تنتقل إلى كل جيل المعرفة التى جمعها الأسلاف . وهذا ممكن إلى أى مدى إذا تيسر تنظيم تسجيل المعرفة ونقلها .

وقدرة الفرد فى ذاته فى جمع المعرفة واختزانها قدرة محدودة . فإذا ما رغب فى أن ينتفع بالمعرفة فيما وراء هذه الحدود ، فيجب عليه أن يستشير الآخرين ممن جمعوا معرفة فى مواد لم يتمكن هو من جمع المعرفة فيها . ويتطلب هذا أيضاً تنظيما .

ثم إذا رغب فى فراغ ليتعلم ، فإنه يعتمد على مزايا التخصص الاقتصادى، الذى يجب أيضاً أن ينظم .

كل هذا يعنى أن تقدم البشرية عمل تعاونى . فهو يعتمد على تضافر الجهود بين الناس .

ثم إن الفرد فرصة ضئيلة لحماية نفسه ضد جميع العناصر المؤذية فى البيئة الطبيعية ، بما فيها الأفراد المؤذون ، إذا لم يأخذ حذره من الآخرين ، بأن يساهم فى عبء مشترك على أساس من المصلحة المشتركة .

وإلى جانب هذه الاحتياجات الخام هنالك الاحتياجات السيكولوجية أو رغبة فى إشباعات سيكولوجية لا يمكن له أن يحققها وحده ، إن الإشباعات الإيجابية التى ترفع من شأن الحياة فى الأسرة تنبثق من خبراتنا وتجربتنا المشتركة . فالفرد بذاته لا يمكن أن يكون له هدف أو أمل فيما وراء حفظ بقائه ، الذى لا يمكن أن يطول بل هو أقرب إلى القصر .

لقد درس كتاب آخرون هذه النقط دراسات مستفيضة ، ونحن نكتفى هنا بالتنويه بها . والذى نستطيع أن نساهم به هنا هو أن ننظر إلى الجماعة الإنسانية كلها نظرة شاملة — الاحتياجات التى عليها أن تشبعها ، وإمكانياتها وحدودها — مستشهدين بالأمثلة .

(٣٣)

أكتب هذه الكلمات فى قرية من قرى الألب السويسرية ، وهى إحدى قرى عديدة تنخرط فى مقاطعة واحدة والفرد يحيا حياته فى ارتباط وثيق مع مقاطعته ، التى هى جماعته بمعنى لا يمكن أن تكونه سويسرا وهى تصور أشد تجريداً وبعداً عن إدراكه . والجماعة أشبه بأسرته . والواقع أن نسبة كبرى من السكان تجمعه بهم صلة الدم . فإذا سقط سقفه وكان هو نفسه عاجزاً ، تولت الجماعة إصلاحه له ، وربما كان قارع طبل فى الفرقة المحلية ويتطلع إلى أمسيات العزف الجماعى ، فهو يعرف كل شخص وكل شخص يعرفه .

هذه المقاطعة تقع فى ولاية الفاليز Valais التى انضمت للاتحاد السويسرى سنة ١٨١٥ ، ولكنها لكونها مستقلة ، نظر إليها على أنها عضو مستقل بذاته فى اتحاد . وقد كان الاتحاد السويسرى منذ تاريخه المبكر اتحاد أقاليم من أجل الدفاع المتبادل ، وما برح له كثير من هذا الطابع إلى اليوم ، وإن كنا جرياً على النمط السياسى الغالب فى العالم ننظر إليه كدولة واحدة لأمة واحدة. فساكن الجبل، شأنه شأن كل سويسرى آخر، له صفة المواطن الأولى الخاصة بإقليمه ، ومن صفة المواطن هذه يستمد بالتبع صفة المواطن السويسرى ، وهو يشير إلى أهل المقاطعات الأخرى لا كأبناء وطن واحد، بل كزملاء فى الاتحاد ، ولكى يقيم أحدهم فى مقاطعة يجب ، مثله مثل أى أجنبى، أن يحصل على إذن بذلك .

وعلاقة الاتحاد السويسرى بقيادته فى « برن » بالمواطن الفاليزى هى نفس علاقة الدفاع المشترك التى من أجلها أنشىء . فالضريبة الفدرالية التى يدفعها (وهى أقل بكثير من ضريبة المقاطعة) تسمى ضريبة الدفاع الوطنى . وبالإضافة إلى ذلك تطلب من السلطات الاتحادية أن ينخرط كل عام أسبوعين فى الخدمة العسكرية .

وليس هنالك وراء الاتحاد أية جماعة سياسية منظمة لسويسرا . فالمقاطعة تنتمى للاتحاد ، ولكن الاتحاد ، طبقا للحياد السويسرى لا ينتمى إلى شىء . حتى ولا للأمم المتحدة . إن سويسرا الكوزموبولوتية التى تتسع آفاقها تعى مع ذلك وعياً عميقاً بانتمائها لأوربا ، وهى جماعة عريقة تهددها المخاطر ، كما هددتها كثيراً من قبل ، من ناحية الشرق ، ومع ذلك تنتمى إلى شىء أوسع يسمى « الغرب » أو « الحضارة الغربية » .

هنا ، ومن ثم ، مجموعة منبسطة من الجماعات يتقمصها « الفرد » من أسرته المباشرة إلى الحضارة الغربية ، وأجرؤ على القول بأنه لو انقض ساكن المريخ غداً على الأرض ، لبادر بتقمص الجنس البشرى كله . فهو يقف فى مركز مجموعة من الدوائر التى يحيط بعضها بالبعض الآخر .

أضف إلى ذلك أن ساكن الجبل ، من حيث هو فاليزى ، ينتمى أيضاً إلى الكنيسة الكاثولوكية الرومانية ، وهى فى ذاتها مجموعة منبسطة من الجماعات ، من الأبرشية إلى الكنيسة العالمية .

وما تجب ملاحظته بصدد هذا الفرد هو أنه ليس ثمة جماعة من الجماعات التى ينتمى إليها تطالب بالاستئثار بولائه ، فالافتقار إلى زعم غالب لجماعة فى مجموعة الدوائر المتراكزة يميز سويسرا بطابعها النوعى ويكشف بوجه خاص ، ماهية النزعة القومية .

والجماعات التى تحيط بالفرد فى مجموعات من الدوائر المتحدة فى مركز واحد تختلف فى النوع اختلافها فى الحجم .

لقد ذكرنا أن الجماعة تنتمى إلى عالم الأفكار الإسمية ؛ ويتبع ذلك أن الأسرة الصغيرة التى تعيش فى منزل واحد يجب أن تكون فكرة إسمية . فأى عضو من أعضاء الأسرة يغدو على وعى بها من حيث هى كذلك حين يفكر فى خصائصها . ومع ذلك فى الجانب الأعظم يكون الواقع الوجودى للأعضاء أشد حيوية من الفكرة . من حيث أن هذا الواقع الوجودى هو موضوع معرفة وثيقة لا حاجة به إلى الاستعاضة عنها بمجردات .

وتقل نسبة صدق هذا على الجماعة المحلية كجماعة قرية الألب، أو المقاطعة، حيث كل فرد يعرف كل فرد آخر .

فحالة المقاطعة مختلفة . ذلك لأن المواطن لا يستطيع حتى أن يرى مقاطعة الفاليز ، رؤية بصرية ، كما يفعل أفراد عديدون ، وإنما عليه أن يضع تصوراً إسمياً فى مكان واقعها . فهو يعرف الفكرة فقط . ذلك لأن الأفراد يتخطون مدى إدراكه . ويضاعف هذه الفكرة انطباعات حسية عما كان يدرس له عن تاريخ وجغرافية الفاليز فى المدرسة ، ومن ذكريات مختلطة من الشعر والغناء والخطابة ، وحكايات البطولة ، ورمز علم الفاليز . وحين يذهب لأداء الخدمة العسكرية ، حيث يلتقى بأقرانه من المقاطعات الأخرى ، يكون عليه أن يذود عن حمى الفاليز ضد الامتهانات التى أعد أبناء المقاطعات المنافسة أنفسهم ليخدشوه بها .

إن الأسرة ، وأقل من ذلك الجماعة — ترضى حاجة الفرد للحب، والرعاية ومعرفة الغير له ، ولأن الجماعة أكبر ، فهى تهبه الأمن الذى لا تستطيع أن تكفله له الأسرة وحدها . والمقاطعة من جهة أخرى ، لا تشبع حاجته للحب والعلاقات الشخصية ، وما ترضيه عنده هو حاجته إلى أن يتقمص ما هو قوى

وعظيم أمام الآخرين . وهو إذ يشعر أنه لا وزن له فى العالم الضخم ، يكتسب أمناً معوضاً وإحساساً بالقوة باتحاده مع هذه المهابة . والفاليز على خلاف الأسرة أو الجماعة ، يمكن أن تزوده بهذا الإشباع لأنها أسطورة ، فكرة إسمية، لم يوهن من شأنها من حيث هى كذلك أى حضور حى لوقائع وجودية ناقصة تشير إليها . إن التجريد له جاذبية لا سبيل إلى تحديها .

ومع ذلك ، فالفاليز تفتقد اليوم الخاصية التى تجعلها تقابل هذه الحاجة فهى تفتقر إلى السيادة ، إلى الاستقلال . وقد أصبحت جزءاً من كل أوسع ، ومن سلطة أعظم تعتبر تابعة لها من الناحية الدستورية . ويترتب على ذلك أن المواطن الفاليزى له (من حيث المبدأ) الخيار فى أن ينضم إلى الآخرين لينجز استقلال الفاليز وتساويها فى السيادة مع كل دولة أخرى مستقلة فى العالم، أو فى أن يحول ولاءه إلى سويسرا، التى لها الاستقلال والتساوى فى السيادة وهو ما تفتقر إليه الفاليز . ولأسباب واضحة ، ترجح كفة الاختيار الأخير ، واشتد اعتقاد المواطنين فى المقاطعات جيلا بعد جيل ، بأنهم وطنيون سويسريون ، وأنهم مرتبطون بالالهة « هلفثيا » حاميتهم العليا والتى تقف فى الصورة المرسومة على قطع النقد عندهم متأهبة دائماً تحمل الرمح والدرع .

ولكن أليست سويسرة ذاتها هى أيضاً جزءاً من كل أشمل ؟ أليست تنتمى إلى أوربا أو إلى جماعة الأطلنطى ، أو إلى الغرب ، أو إلى الحضارة الغربية ؟

فهنا فى مجموعتنا المنبسطة من الجماعات التى هى أشبه بالدوائر المتراكزة نأتى مرة أخرى إلى تغيير فى النوع . فإلى هذه النقطة ، كان للجماعات التى هى ارتباطات بالتشابه ، صورة واتساق يزودها بهما نظام مشترك رأينا أنه يختص بتعريف قاطع تفتقر إليه الجماعة .

فأوروبا هي بالتأكيد جماعة طبيعية شأنها فى ذلك شأن سويسرا ، فالسويسرى الكاثوليكى الناطق باللغة الفرنسية الذى اندمج مع السويسرى البروتستنتى الناطق باللغة الألمانية ، لن يجد صعوبة أكبر فى أن يندمج مع جاره الكاثوليكى فى فرنسا الذى يتحدث باللغة الفرنسية . وفى كنف الجماعة الطبيعية - نجد أن مقاطعة « تشينو » Ticino السويسرية الناطقة باللغة الإيطالية والتى تطل على وادى پو Po ، أشد انتماء إلى المقاطعات المجاورة لها فى إيطاليا من مقاطعة بازل على نهر الرين وهى الناطقة باللغة الألمانية .

بيد أن أوروبا تفتقر إلى تحديد الإطار الذى قد يزودها به الشكل الدستورى (ارتباط بتنظيم مشترك) ، فهى ليست دولة ذات سيادة لها دستور سياسى واحد وحكومة واحدة ، وعاصمة واحدة ، وعلم واحد . فى مثل هذه الملابسات ، تظل فكرة أوروبا فكرة ناقصة فى ذهن الأوروبى ، دون أن تكون لها شخصية حيوية أو إطار حى ، ومن ثم فليس لها ذلك الجذب الآسر الذى تفرضه دولة ذات سيادة على ولائه .

ويصدق ذلك بالمثل على « الغرب » وعلى « جماعة الأطلنطى » أو على « الحضارة الغربية » .

فكل إنسان يعيش فى مركز مركب من الجماعات تتسع دوائرها حوله ، والرئيسية منها أقرب إلى المركز . هذه الجماعات المتركزة تختلف فى النوع اختلافها فى الامتداد ، وتبدأ من الأسرة إلى الحضارة . وكل منها تنافس الأخرى فى اكتساب ولاء الناس الذين يقيمون فيها ، ولدولة الأمة nation state فى هذه الأيام ميزة خاصة فى هذا التنافس ، كما أن دولة المدينة City-state كانت لها بالأمس هذه الميزة فى الجمع بين التنظيم الشكلى وصفة السيادة . والأسطورة السائدة تجعل العنصر الصناعى ، عنصر الشكليات الذى يسام فيه رجال الدولة والقانون لا يعدو كونه يعبر ببساطة عن وقائع

توجد من قبل فى الطبيعة ، فالفرد ، تحت رهبة ما هو عظيم ومشبع يعتقد فى يسر .

(٢٤)

وبالإضافة إلى حاجة الفرد للحب (التى تواجهها الجماعة الصغيرة) ، يشعر بالحاجة إلى تقمص العزة والمهابة اللتين يحس بالرغبة فيهما فى نفسه .

وتقابل هذه الحاجة بطرائق متنوعة . وهى تقابل عامة فى أيامنا بتقمص فكرة الدولة ذات السيادة . وفى رؤية « روسو » النبوئية يضحى الفرد بكبريائه واستقلاله كفرد لكى يشارك فى كبرياء أعظم واستقلال أضخم . فهو ينعم بسعادة معوضة فى سعادة الدولة ، معتبراً صفاتها صفات له . فإذا كانت الدلة حرة فهو حر ، ولا أهمية لما تفرضه عليه من عبودية .

هنا من ثم ، فكرة واحدة عن الملاءمة الإنسانية . والمطلوب منا أن نتأمل فى صحتها ، أعنى مطابقتها للوغوس ، وبينما لا يعرف اللوغوس معرفة مباشرة فثمة اختبارات يمكننا أن نطبقها ، أحدها المطابقة للواقع الوجودى كما هو قائم بالفعل ، والآخر هو المنطق .

ولنبدأ أولا باختيار المنطق .

إن مهمتنا كأناس أن نحقق فى أنفسنا كمال اللوغوس ، وقد تبينا أن التقدم نحو هذا التحقيق لا يمكن أن ينهض به الفرد المنعزل ، وأنه لا بد من أن تحاول الجماعة ذلك ، ويترتب على هذا أن الفرد وحده لا ينجز شيئاً بالمرة ... وأن ما يمثله الفرد من جهد مبذول للتقدم إنما يكون من خلال الجماعة . إن بعض عظمة سقراط يرجع لأثينا .

ومع ذلك ، فالجماعة تصور إسمى ، وليست حقيقة واقعية مستقلة . وهى إذ توجد فحسب فى أذهان الأفراد ، فإنها ليست صادرة إلا منهم . وهى

من حيث هى كذلك لا يمكن أن تكون أعظم مما يكونون. وقد يستمد الأفراد الإلهام من عظمة فكرة، ولكن هذه الفكرة أو هذا التصور تصوره الأفراد فى البداية. وعلى ذلك فإذا كانت بعض عظمة سقراط ترجع لأثينا فإن عظمة أثينا هى عظمة «سولون»، وثيميستوكليس، وبركليس والأثينيين الآخرين.

وفى نظر روسو وفى نظر المفكرين الجماعيين منذ عصره، نجد أن للتصور الحقيقة الواقعية الأولى. فقد كان الفرد مواطناً عضواً، إحصاء، ذرة، ولكنه ليس شيئاً فى ذاته. وفى نظر روسو وهيجل وماركس، للجماعة كل العظمة فى ذاتها من حيث أن أعضاءها قد سلبوا فرديتهم لها، فالجماعة فى ذاتها شخص، يقف مستقلا، بإرادة شخصية مستقلة. ومع أن أعضاءها قد لا يشاركون فى هذه الإرادة كأفراد، كذرات مكونة، فإنهم جميعاً يشاركون فيها على أساس صحتها صحة أولية وهم يعلمون أنهم إذا اختلفوا عنها كانوا على باطل. إنها إرادتهم بإنكار إرادتهم الفردية.

هذه النظرية هى ثمرة الخلط، ذلك الخلط الذى رأيناه متجلياً فى تصور «يهوه» عن سدوم. فحين يستبدل الإسمى بالواقعى يغدو الواقعى ثانوياً ومن ثم يغدو ممكنا أن يمتهن الأفراد ويساموا عذاباً لا يمكن وصفه من أجل الفكرة التى وضعت فى محلهم.

إن غلطة روسو وماركس هى ذلك الخلط بين الإسمى والواقعى، وأياً ما كان فيمكننا أن نبرز ما فعلاه لو تقبلنا المقدمة التى استندا إليها.

إذا كان هنالك، كما نرى، فكرة واحدة كاملة للإنسان، يحاكيها جميع الأناس ومهمتهم تحقيقها، لكان من اللازم على جميع الأفراد ساعة تحقيق هذه الفكرة أن يصبحوا نداً فى مرادفتهم لكمالها، ويلزم أن تعود الكثرة مرة أخرى إلى الواحد، وفى مكان كثرة من الإرادات الناقصة

يلزم أن تبقى فقط إرادة واحدة كاملة ، وهى اللوغوس ، التى هى (إذا استخدمنا اللغة التقليدية) إرادة الله . وفى تلك الساعة نغفل جميع المميزات التى ننهض بها الآن ، فحينئذ ستلتقى فى النهاية الإرادة الإسمية مع الإرادة الواقعية ، وتلتقى الإرادة الوجودية مع الفكرة التى هى نموذجها .

والغلطة الوحيدة التى يقع فيها المفكرون الإطلاقيون مثل روسو وماركس (وهى غلطة لا مندوحة عنها) هى الزعم بأن الجنس البشرى قد وصل فى النهاية إلى عتبة هذه الغاية وأنه أدرك المرحلة التى يكون عندها مستعداً للسير نحوها .

ونحن إذ ننظر إلى الواقع الوجودى كما لا يزال عليه (وذلك هو الاختبار الآخر) فلن نرتكب هذا الخطأ . وما برحت مشكلتنا لا ان نكون الجماعة الكاملة النهائية للجنس البشرى ، بل أن نكون شكل الجماعة التى تتكيف أفضل تكيف مع التقدم نحو تلك الغاية لجنس بشرى جاهل وناقص .

(٣٥)

إن التباين بين العالمين اللذين مابرحنا نعيش فيهما هو مصدر مصاعبنا ، ذلك لأن علينا أن نضع خططنا فى كنف أحدهما وننفذ هذه الخطط فى حدود الآخر وهذا يجعلنا نواجه متناقضات لا سبيل إلى تجنبها .

وتتمثل هذه المتناقضات فى التنافى بين الإسمى والواقعى فى كل مكان . لقد أسست الولايات المتحدة على المبدأ القائل بأن لجميع الناس حق الحياة والحرية والبحث عن السعادة ، ومع ذلك فقد استمر الرق يمارس فيها حوالى القرن . وقد أسست على المبدأ القائل بأن الحكومات تستمد سلطاتها الحقيقية من رضى المحكومين ولكنها وجدت نفسها تقاتل مدى أربع سنوات لتخضع شعب الفيلبين الذى لم تشأ أن تجعل له نفس الحقوق التشريعية .

والرجال الذين يديرون دفة الأمور فى الحكومات يعرفون إن لم يعرف الآخرون قوة الملابسات التى تضطرهم فى كل خطوة أن يتصرفوا مستهينين بالمبادىء التى اعتزموا أن تحكم تصرفاتهم . ولم يكن أولى بمعرفة ذلك من رجال الثورة الفرنسية الذين قصدوا إلى تطبيق أفكار « روسو » أو الرجال الذين قاموا بالثورة الروسية ، قاصدين تطبيق أفكار ماركس .

ولكى نتعامل تعاملا فعالا مع هذا العالم الثنائى ، يجب علينا أن نكون على وعى بثنائيته وبالحدود التى يفرضها علينا ، ذلك لأننا لا نستطيع أن ننجح فى ركوب جوادين إذا كنا نظن أننا نركب جواداً واحداً فقط .

إن غلطة التقليد اليعقوبى هى فى استعداده لأن يفكر فحسب فى حدود منطق أولى يزعم أنه اللوغوس وأنه النموذج الأصلى لخلق العالم . مثل هذا التفكير يتطلب إما استهانة ضمنية بالحدود التى تضعها الملابسات الوجودية كما هى عليه ، أو رفضاً صريحاً لقبولها على ما هى عليه . وروسو فى كتابه « العقد الاجتماعى » يعطى نموذجا للإثنين معاً . ففى الفصل الذى عقده عن المشرع يؤكد أن أى إنسان يأخذ على عاتقه تحويل المجتمع الإنسانى بالطريقة التى قصد إليها ، قد يحتاج لا إلى قدرات إنسان بل إلى قدرات إله . وينطوى هذا على أنه لم يكن يفكر فى التحويل كبرنامج يوضع بالفعل موضع التنفيذ . فيمكن أن نعتبر — فى هذه اللحظة على الأقل — أن ما كتبه هو عمل خيالى شأنه شأن يوطوبيا Utopia « مور » .

وفى نفس الفصل يقدم لنا أيضاً نموذج الرفض الصريح لقبول الملابسات الوجودية على ما هى عليه ، ذلك لأن المهمة التى لا يستطيع إنجازها إلا إله والتى هى رغم ذلك جوهرية لتحقيق المجتمع الجديد ، هذه المهمة هى تنفيذ التحويل الكامل للطبيعة البشرية .

وفى سنة ١٧٨٩ بعد نشر « العقد الاجتماعى » بسبعة وعشرين سنة ، إنهار فى النهاية بناء المجتمع البالى فى فرنسا. وفى الظرف الطارىء الذى أعقب ذلك كان لابد من تشييد صرح جديد بأسرع وقت ممكن ليشغل مكان البناء المنهار . ومن ثم فقد وجد رجال مثل « سييه » Sieyes و « روبسبير » الذين أسرهم منطق روسو، وجد هؤلاء الرجال أنفسهم ينهضون بالمهمة التى لا يستطيع أن ينجزها إلا إله .

فلا أقل من إله يستطيع أن يغير بغتة ملابسات وجودية فى طبيعتها الجوهرية لتتوافق مع منطق لا يدخل فى اعتباره لأنه منطق أولى . إنها قد تتغير فى مليون سنة ، ولكن فى عمر أى إنسان ما برحت متغلبة على المنطق الذى يطالب بمواءمتها له . إن الدماء التى أغرقت شوارع باريس سنة ١٧٩٣ لهى دليل على عدم إمكان التحكم فى الملابسات .

لقد كان « روسو » فى ميله دائماً لنبذ الواقع الوجودى سعيداً فى العالم التصورى فقط . والغلطة المقابلة شائعة كذلك ، وإن كان أولئك الذين يرتكبونها لا يؤلفون الكتب لتصوير نموذجها. إنهم الأناس العمليون الذين ينشغلون بالملابسات المباشرة . فهم فى عالم الأفكار أشبه بالسياح الذين وفدوا من بيئة أجنبية والذين يقفون أمام الكاتدرائية الأوربية دون أن يعلموا أنها هى التى ينتظر منهم الإعجاب بها وتقديرها ، فهم يعيشون فى العالم الإسمى لأن هذا هو مصير الجنس البشرى ولكن لكى يواجهوا مطالبه ليس أفضل لهم من أن يسلحوا أنفسهم بالكليشيهات والكلمات الجذابة التى يقدمونها كفلسفة لهم .

وحين ينعقد السلطان لمثل هؤلاء الناس ، فقل على الإبداع السلام . فإذ تفتقر الحياة إلى نموذج مناسب تفتقد الغاية . وتغزو الخسة بناء المجتمع كله .

مثل هؤلاء الناس هم الذين دانت لهم الأمور عند سقوط الإمبراطورية الرومانية ، التى عاشت جيلا بعد جيل لا لشيء إلا لأنها كانت أشبه بشجرة عجوز ظلت منتصبة بعد موتها .

إننا نمتطى جوادين ويجب علينا أن نحاول أن نضع قدماً بكل ثبات على صهوة كل منهما . وفى وسعنا أن نفعل ذلك إذا أدرنا الأمر بحيث نكبح جماحهما من أن يبتعد الواحد عن الآخر أكثر من اللازم . ولكن لكى نجعلهما غير متباعدين يجب أن نملك زماميهما معاً .

(٣٦)

إذا كان علينا نحن البشر أن نواصل تقدمنا فيجب أن يكون لنا على الدوام فى أذهاننا نموذج إسمى نحاكيه . ويجب أن يكون لهذا النموذج أعظم صحة ممكنة ، بحيث نقول إنه ينبغى أن يطابق اللوغوس أقصى ما تكون المطابقة . أضف إلى ذلك أنه لا ينبغى أن يكون أبعد من اللازم عن الواقع الوجودى الذى نمثله .

فإذا تقبلنا هذا فإننا نتقبل معه مأزق الثنائية فى عالمنا والتوتر الذى ظل لا محالة قائماً باستمرار طالما أن المأزق لم يحل حلا نهائياً بالموت أو باستكمال تطورنا . والمأزق والتوتر يتمثلان فى التنافس بين اللوغوس والواقع الوجودى ولكليهما ينبغى أن تكون الفكرة الإسمية صحيحة .

وهذه هى الحدود التى علينا أن نتناول فى كنفها مشكلات المجتمع الإنسانى .

وينبغى لنا أيضاً أن نتناول فى هذه الحدود الجنس البشرى ككل .

فإلى القرن العشرين راق لأصحاب النظريات السياسية أن يرسموا نماذج

للجماعة المحلية كما لو أن هذه الجماعة تكاد أن تكون منعزلة عن سائر العالم. فلا أفلاطون أو أرسطو قد شغل نفسه بمشكلة التنظيم على مستوى أوسع من مستوى دولة المدينة ، وبعد ذلك باثنين وعشرين قرناً كان لا يزال من الممكن لروسو أن يأتي تفكيره من حيث الجوهر في هذا النطاق عينه .

ومع ذلك فقد غدا العالم في أيامنا هذه أشد ضيقاً وازدحاماً لنخضع لهذا التحديد . فحين تستمر حياة الجماهير على سطح كوكبنا ، وحين نعيش جميعاً من ثمرات أراضيه كلها ، وحين يكون من الممكن أن تطوف قاطرة من قاطراتنا به في ساعة ، يكون الجنس البشرى حينئذ أصغر جماعة يتحقق لها الاكتفاء الذاتي .

وينطوى هذا على إصلاح لنقص قديم في تفكيرنا الإسمى . فتحديد الجماعة على مستوى القبيلة أو الأمة قد صحبه تصور للجنس البشرى على أنه منقسم إلى أنواع متقابلة. فقد تميز أبناء يهوه yahweh عن أبناء «بعل» Baal وتميز الأرستقراطيون من العامة، والأمم المحبة للسلام من الأمم المعتدية ، كما لو كانت التميزات تكوينية مثل تلك التي تميز القطط والكلاب. فتصور النوعين (نحن وهم ، الطيب والشرير) ، ساد تاريخ البشرية إلى زماننا الحاضر.

والمضمون المنطقي للتصور هو ، كما سبق أن رأينا ، مضمون إفناء الجنس. فإذا انقسم العالم بين الخير والشرير ، لكان انتصار الخير منطوياً على فناء الشرير ، قال رائد أمريكي شمالى « الهندى الخير الوحيد هو الهندى الميت » وعلى ذلك فقد أهلك يهوه شعب سدوم Sodom . وعلى ذلك فقد أهلك أبناء « يهوه » عندما استولوا على « أريحا » أبناء « بعل » ، وعلى ذلك دفع شعب فرنسا بالأرستقراطيين إلى المقصلة . وعلى ذلك تولى النظام النازى في ألمانيا إفناء اليهود ، وعلى ذلك فقد كنا نحن الأمريكيين قادرين في سنة ١٩٤٥ على إهلاك أهل هيروشيما وناجازاكى .

ولا ينبغى أن نستبعد تصور النوعين (فى صوره المتنوعة) لكونه ينطوى على إفناء الجنس إذا كان هذا التصور يخضع لاختباراتنا لصحة التصورات الإسمية . وإذا كان لنا أن نعتقد فى أن هذا التصور يمثل تمثيلا أميناً الواقع الوجودى الذى يقوم مقامه . فإن إفناء الشرير يمكن أن يكون التزاماً يلتزم به الفاضل .

والواقع أن هذا نموذج لتفكير غير الناضجين أكثر منه لتفكير أولئك الذين نضجت معرفتهم بالعالم الوجودى وبنظام المنطق. فالتعارض بين موقف أبراهام لنكولن نحو شعب الجنوب المنهزم وموقف معظم مواطنيه من أهل الشمال المنتصرين هو التعارض بين التكلف والبساطة يتكرر مرة بعد أخرى خلال التاريخ بادئاً بالإصحاح الثامن عشر من سفر التكوين .

إن وجوه التشابه لا تيسر التعريف تيسير وجوه الاختلاف له ، لأن الأولى أقل استعداداً لعملية التحليل . ومنهج العلم بالمعنى الدقيق منهج تحليلى ، هو عملية فصل الأشياء بعضها عن البعض الآخر . ولكى نضم الأشياء معاً ، ولكى نقيم ارتباطات صحيحة نكون أكثر اعتماداً على حدس الخيال الإبداعى وعلى العين التى تعمم ، كما نجد ذلك بوجه خاص فى الفنون أو الإنسانيات (وإن كان نيوتن وأنيشتين وأمثالهما يسمون ذلك العلم) . هذا يتطلب ترفاً أكبر .

كتب « كليفتون فاديمان » Clifton Fadiman يقول : « حدث منذ زمن طويل أن لاحظت أماً ترفع بين ذراعيها ابنها ذا الربيع الثامن وكانت تضحك وهى تقول له « لقد كبرت وسرعان ما سترفع من شأنى » لقد كانت هذه أبسط العبارات . ومع ذلك فقد أحسست بتأثر عابر بهذا المنظر ، لا لشىء إلا لأن ملايين وملايين من الأمهات منذ فجر التاريخ لا بد أنهم قالوا نفس

الشيء لأبنائهم في وقت ما ، ولأن ملايين أخرى ستقوله في المستقبل البعيد ، بعد أن يكون الموت قد طوى هذه الأم وابنها .

إن تعرف الإنسان على ذاته في الآخرين ، هذا الاكتشاف في التجربة التي يتمرس لها الناس جميعاً ، يساهم بالعنصر المحرك في الفن الإنساني . إن هذا ، على حد قولنا ، لتجربة عالمية . إن ما قالته الأم الأمريكية في القرن العشرين قالته الأم اليهودية على أيام «جوشوا» ، وإذا كانت اللغة مختلفة فهو اختلاف سطحي فقط . والأم المصرية التي كان عليها أن تفقد أول وليد لها قبل أن تتحقق نبوءة نموه ، والأم الصينية على الطمى المكدس على ضفتى النهر الأصفر ، زمن كونوفوشيوس أو بعده بألفي عام — كلهن سواء ، والأم اليابانية في ركن حديقتها تحت براعم الكرز ، في أمسية يوم حار والشمس تغيب في الأفق . وأم الغزاة على ضفاف الفيورد التي ذهب زوجها جنوباً في مركب طويل في موسم الغزو والتي تقول للصبي الصغير إن عليه أن يكون رجلها إلى أن يعود أبوه (وهي تتساءل ، كما تساءل نساء لا حصر لهن ، ما إذا كان سيعود) والأم الإفريقية عارية على حافة النهر وهي تضع ابنها على حجرها ، وربة البيت الرومانية ، أو السيدة الإنجليزية ، أو المرأة الفلاحة المقدونية ، والأم الأمريكية الهندية خارج التايبة على السهول العظيمة ، أو زوجتي — كلهن يعرفن الفكر والموقف والانفعال ، التجربة الجوهرية .

والأمر كذلك في رسم « بيتر بروجل Pieter Breughel للمرح في حانة قريته: وهو يصور الصبية وهم يلهون حول أقدام الكبار ويقعون في حماقات غريرة ، ونصف هؤلاء الكبار لا يكادون يكونون أنضج من الأطفال . كان هذا منذ خمسمائة سنة خلت كأنه يحدث الآن ، في الأراضي الواطئة وفي هذه البلاد .

أو رسم « فرمير » Vermeer للطاهية تسكب بذراعها المفتول اللبن من الجرة ، بينما تتسلل شمس بعد الظهيرة من خلال نافذة المطبخ لتخلع لوناً ذهبياً على المنظر كله — مثلها مثل الفتاة الفلاحة فى مطبخنا الآن ، تتوقف لتبعد الأطفال الذين يريدون أن يعرفوا متى يكون الطعام معداً . ويكرر المنظر نفسه آلاف السنين (ضوء الشمس الذهبى فى الأمسيات ، الآن كما كان حينذاك) بينما الأفراد الذين ينجزون العمل يستبدلون جيلا بعد جيل ، ومهما اختلفوا فهم متماثلون إلى الأبد . إن الفتاة الفلاحة التى رسمها «فرمير» لتأخذ دورها فى موكب سرمدى .

وحين أدرك إبراهيم النعاس عند باب خيمته ، فى « حرارة اليوم » ، إلى أن فاجأه باقتراب زوار عظام ، فأدركه بعض الخجل وبعض الاضطراب إذ وجدوه نائماً — ثم دخوله الخيمة حيث « سارة » ربة البيت الأبدية ، لم تندهش أبداً فعليها أن تقوم بواجب الضيافة الأبدى فى نشاط ومرح . (ويمكن للمرء أن يرى ذراع « سارة » العجوز تسكب اللبن ، مثلها مثل ذراع الطاهية فى رسم « فرمير » ومثل ذراع زوجتى أو الفتاة فى المطبخ الآن) ولما علمت « سارة » أنها وإبراهيم ينتظران طفلا من اتحادهما مع أنهما قد تخطيا سن الإنجاب (هل بعد أن شخت وشاخ زوجى ، سأحس باللذة ؟) تقول « لقد سخر الله منى ، وكل من يسمع ذلك سيهزأ بى » . ليست هذه حياة يهودية فى ماض أسطورى بل هى حياة البشرية على الدوام .

إن سجل التاريخ والفنون ملىء بمثل هذه الشواهد . فنحن نجدها فى ثورو Thoreau أو فنان صينى من أسرة سونج Sung يتطلع إلى أبى نقار . ونراها فى أوغسطس المثالى (أو ماركوس أو ريليوس) الذى أدركه اليأس من السياسة فى عصره ، والتمس النجاة فى الفلسفة ، وفى سورة هاملت على بذاءة البلاط الدانمركى وفى « ثوسيديدس » Thucydides الذى جزع لجنون

الحرب ودمارها منذ خمس وعشرين قرناً خلت . وخلاصة ما وصل إليه من ذلك أن « الماضى عون لتفسير المستقبل ، الذى لابد فى مجرى الأشياء الإنسانية أن يشبهه إن لم يكن انعكاساً له .

إن تصور نوعين متقابلين لا يفى حق الإنسانية التى تمثلها هذه المتشابهات . إن تجريد الأجنبي من إنسانيته ، وصورة العدو ككائن شيطانى ، والإنكار الضمنى لكون اللذات والآلام والضعف والفضائل والرذائل والإنسانية هى بالنسبة إليه كما هى بالنسبة لنا — ينهض هذا على أساس تقدير غير مناسب للواقع الوجودى .

لقد رأينا كيف أنه منذ أيام التوراة ، ازداد عداء التقدم فى المعرفة الانسانية للتزمت الفكرى الضيق ، وكيف أنه عند معظم الأذهان الناضجة (تلك التى تمثل الكشف الذى يؤدى إلى التقدم) وجد هذا التقدم تعبيراً عنه فى الإخاء العالمى عند الإنسان . وأخيراً فى زماننا باختفاء الملابسات المادية التى فرقت جماعاتنا فى الماضى ، لا بد أن يزداد التصور القديم الذى ينكر الإنسانية المشتركة عند الجميع ، لا بد أن يزداد هذا التصور ضموراً وهزالا .

(٢٧)

كلما اشتدت حيوية الشخص الفرد فى تفكيرنا ، نقصت حيوية الشخص المعنوى . ذلك لأننا حين ننظر إلى الشخص المعنوى نرى النوع معه ، ونرى التشابه بدونه (باتساع التنوع داخله) بحيث لا تكون فى النهاية حواجز تمنع من أن يشمل البشرية كلها كيان واحد .

علينا أن نبحث عن توفيق بين هذين القطبين الفرد والبشرية أحرى من التوفيق بين الفرد والأمة .

وهدفنا فى مثل هذا التوفيق هو أن نعمل على التقدم نحو الكمال . فهل الكمال الذى نمضى بتقدمنا نحوه هو كمال الفرد أم كمال البشرية ؟ ينطوى السؤال على تناقض لا وجود له . ذلك أن كمال أحدهما لا بد أن يكون هو كمال الآخر . فحين يكون الناس كاملين فإن اكتمالهم أيضاً سيكون كاملا .

وبعبارة ميتافيزيقية ، من الممكن أن نتصور انضمام جميع جزئيات الموجود ، واندماجها بعضها فى البعض الآخر — من الذرات إلى الجزئيات ، أو من الجزئيات إلى الكائنات العضوية ، ومن الكائنات العضوية لتشكل أجساماً مركبة وهكذا — إلى أن يغدو الموجود كله فى النهاية بعد شوط طويل من التطور ، واحداً . ومع ذلك ، فإن هذا يتخطى بنا حدود الفلسفة العملية ، التى يمكن أن تطبق فقط فى العالم كما هو معروف لتجربتنا ، الفرد كما يصوره « بالى » Paley لم يختف من هذا العالم ، كما لا يمكن التنبؤ باختفائه منه .

ونحن لا نعرف كيف يمكن أن يكون الاجتماع الكامل بين الأناس الكاملين ، ولكن على الأقل إلى أن تأتى لحظة إنجازه النهائى فإن الاختلاف بين العالم الإسمى والعالم الواقعى يظل قائماً ، وتبقى عبارة « بالى » المأثورة صالحة، وتبعاً لذلك ينبغى لنا أن نظل على اعتبار كمال الإسمى ليس أكثر من وسيلة لكمال الواقعى . إن اجتماع الأفراد ينبغى أن يكون من أجل الأفراد .

ومن ثم فنحن إذ نواجه العالم على ما هو عليه ، نقر بجهلنا الحاضر بما ينبغى أن نكون عليه ، ونحن ننبذ النزعة المطلقة عند أصحاب الأيديولوجيات ، الذين يزعمون أنهم يقفون عند نهاية تطور الإنسان العقلى ، وأنهم يعرفون فى النهاية ما يكون ملاءمته الحقيقية .

ومضمون جهلنا يتمثل فى تقبل التعدد . فإذا كان ثمة تقدم يتحقق

فى المعرفة وفى محاكاة اللوغوس فإن فرض فكرة ملائمة على البشرية فرضاً يؤدى إلى استبعاد الأفكار الأخرى سيوقف هذا التقدم . ذلك لأن هذا التقدم يعتمد على عملية تشبه الانتقاء الطبيعى وتتطلب تنوعاً فى المتناوبات فينبغى أن يكون الناس أحراراً فى نبذ أفكار على ضوء التجربة أو المنطق، وينبغى أن يكونوا أحراراً فى تنميتها أو فى أن يستبدلوا بها أفكاراً أخرى.

وينبغى لنا على ذلك ، أن نبغى رؤية مثل هذا التنظيم للبشرية كلها بحيث يضمن حرية الفكر والتعبير . وبحيث يقى من عسف أية نزعه للاستبداد . وثمة طريقة واحدة لضمان هذا ، هو أن تمنع أية جماعة من الجماعات التى تطالب كل منها بولاء الفرد من أن تستأثر وحدها بهذا الولاء ، ذلك أن أية جماعة تطلق يدها فى هذا الجانب ستميل إلى أن تفرض على أذهان الأفراد الذين ظفرت بولائهم الكامل، إستبداد أرثوذكسية عقلية . ويترتب على ذلك أن نوع العالم السياسى الذى ينبغى أن نعمل من أجله هو عالم تتداخل فيه الحدود بين جماعات متنوعة ، ويظل فيه التوتر قائماً بينها جميعاً ، وكل منها رقيب على سائرها ، وذلك لكى تمنعها من أن تغدو مستبدة .

هذا يعنى أننا يجب أن نقاوم المطالب الاستبدادية لدولة المدينة . فنى دولة المدينة تلك ، كما وصفت ذلك فى القسم الثلاثين مثلا ، ينبغى أن نجتهد لرؤية كنيسة قوية فى علاقة فيها شىء من التنافس ، وينبغى لنا أن نحتنى بالمصالح الخاصة بالعمال ، احتفاءنا بمصالح رجال الأعمال ، أو مصالح جماعات أخرى ، فكل طائفة من هذه الطوائف تراقب الأخرى ، وينبغى لنا أن نحتنى بفرض أفكار الملاءمة من الخارج ممثلة جماعات أوسع تنافس الدولة فى كسب ولاء المواطنين .

إن ما أصفه هو ميزان متعدد للسلطة ، يشمل العالم كله ويوجد فى كل

مكان ، ولا يمكن لأى مجتمع من المجتمعات المتطورية فيه أن تظفر بسطوة لا يحدها حد . وقد أروم لمثل هذا المنهج أن يسود فى داخل دولة المدينة ، وفى العالم الأوسع الذى ينتمى إليه ، وفى داخل الحدود الأخرى التى تتداخل مع حدوده — إلى أن تصبح حدوده أقل قوة مما هى فى أيامنا — وإلى أن يكون فى الوسع تمييز منهج واحد للرقابة والتوازن يمارس فى نطاق الجنس البشرى كله .

مثل هذا التنظيم للجنس البشرى لن يؤدى عمله على خير وجه ، حيث لا يخضع الناس لاحترام الحدود ، فينبغى لهم أن يتقبلوا وجود التعدد كشىء سوى يؤدى إلى الخلاص ، وكذلك وجود المذاهب المتنافسة فى الفكر ووجهات النظر ، والتنافس فى التجارة فى ظل نظام من الحرية يضع الحدود التى يلتزم بها المتنافسون كل منهم قبل الآخر .

وعلى ذلك فنحن نعود إلى معرفة جهلنا ، وهو جهل جذرى ، ذلك لأن الناس لا يضعون حدوداً حيث يعتقدون عن جهل منهم أن آراءهم هى آراء الله ، أو أنهم يعرفون معرفة لا تخطىء ما تقصده الطبيعة وما يقصده التاريخ للجنس البشرى . فنحن البشر نستطيع أن نحتمل التعدد حين ننظر إلى أنفسنا كباحثين . كلنا يبحث عن حقيقة تربطنا بها وشائج متينة ، ولكن مع ذلك لم يعثر أحد منا بعد عليها . ومن ثم فأى طريق هو الطريق الذى يصارع فيه رأى رأياً آخر . ولكن حين نتصور طريقاً على أنه طريق الحقيقة ضد الخطأ فلن يكون فى وسعنا التسامح ، ذلك لأن ما هو حق لا يحتمل ما هو باطل ، وأولئك الذين يتكلمون باسم الله لن يحتملوا خدام الشيطان .

لقد كان سقراط وحده بين معاصريه حكيماً إلى الحد الذى جعله

يعرف جهله . إن نمو حكمة مماثلة لحكمة سقراط بيننا هو وحده الذى يمكنه أن يضمن الحرية . فبفضل هذه الحكمة وحدها يمكننا أن نبقى على الشروط اللازمة للتقدم فى معرفة اللوغوس ومحاكاته .

(٣٨)

نحن نعيش فى انعكاس إسمى معتم لعالمين ، عالم أولى لأفكار كاملة وعالم ثانوى لمحاكاة ناقصة . ومهمتنا المشتركة هى أن نحقق فى أنفسنا كمال العالم الأولى . ذلك هو الذى يمد حياتنا بالهدف ويزودها بالاتجاه .

والمهمة المشتركة تقتضى محاولة مشتركة ، والمحاولة المشتركة تتطلب تنظيما لمجتمعنا . وعلى ذلك فإن ما يجعل لمجتمعنا غاية واتجاهاً هو ما يجعل لحياة كل فرد منا هدفاً واتجاها . وبه يمكننا أن نختبر الامكانيات المتناوبة لتنظيم ذلك المجتمع .

ولكن كل شىء لابد أن يفشل لو فشلنا فى أن نقر بالعالمين معاً وبطبيعة انضوائنا فى كل منهما . وإذا حاولنا أن نسير حياتنا وننظم مجتمعنا على أساس عداء للفلسفة ، ورفضنا أن ننظر إلى ما وراء العالم الناقص ، لانهار ذلك التقدم الطويل الذى حملنا من قبل بعيداً عن حالتنا البدائية الأولى . وعلى ذلك فنحن سنسقط فى اللبس والخلط إذا لم يكن لدينا هدف أو اتجاه ، وقد يؤدى فشلنا فى الوفاء بوعدنا إلى الطامة الكبرى .

إن القانون والتنظيم أمران هامان ، ولكن الفلسفة هى دعامة كل شىء وأساسه .

يقول القديس بولس :

« لما كانت معرفتنا ناقصة ونبوءتنا ناقصة ، فعندما يأتى الكامل يمضى الناقص . حين كنت طفلا كنت أتحدث كطفل ، وفكرت كالطفل واستدللت كطفل ، وحين صرت رجلا ، تركت جانباً طرائق الأطفال . والآن ننظر فى المرآة نظرة معتمة ، ثم وجهاً لوجه . الآن أعرف معرفة جزئية ، ثم بعد ذلك سأفهم فهماً تاما ، كما فهمت من قبل فهماً تاماً » .

الباب الثاني

شروح وإضافات

(١)

إن تصور عالمين كان تصوراً جذرياً فى الفلسفة والدين منذ الأزمنة السحيقة

وأقدم مثل معروف لتصور عالمين نجده فى « دراما ممفيس » التى كتبها الكهنة المصريون حوالى سنة ٣٥٠٠ ق . م ويقول الأستاذ تملين Tamlin «جميع المفكرين العظام فى الجنس البشرى ، لاحظوا تمييزاً بين الواقع الروحى والواقع المادى ، وقد حاولوا أن يفسروا الأخير بالإحالة إلى الأول لا العكس » (١) .

(٢)

١ — لا بد أنه كانت هنالك فكرة عن الإنسان قبل أن يكون هنالك أناسى»

فهذه القضية فى ذاتها غاية فى البساطة . فالإنسان يمر فى عملية تطور قد تحوله فى النهاية إلى مالا نستطيع أن نسميه إنساناً . وقد نكون نحن الأناسى قد تشكلنا طبقاً لفكرة لم نكن فيها متميزين بالمرة من أشكال الوجود الأخرى.

ومرة ثانية لو استطعنا أن ندرك الفكرة التى حاكاها « براكسيتيس » محاكاة جزئية فى جملتها ، لأمكننا أن نجد أنها كانت على نحو ما نموذجاً واحداً للخلق كله ، فهى لم تكن أحد نماذج عديدة ، لكل منه علامة نوعية مميزة — كالإنسان والكلب الخ . . . إن نزعتى واحدية . فأنا أفترض أن اللوغوس لا تقبل الانقسام ، ولكن لأغراض التفكير والتغيير لا يمكن للفرد أن يفلت من ضرورة الانقسام .

أنظر الهوامش فى آخر الكتاب .

٢ — وعلى ذلك ، فتبعاً لسقراط تطابق الفكرة الإنسانية عن الجمال حقيقة فى الطبيعة . فهى تمثل المفهوم الإنسانى لما هو إلهى ، فالمثال الذى يعبر عنها فى تمثال وإن كان هو نفسه ثانياً فإنه يعبر عن حقيقة سرمدية حقيقية وجدت قبله وستوجد بعده » .

وهذا ما تعنيه خاتمة كيتس Keats فى قصيدته « أنشودة وعاء رماد الموتى اليونانى » : « الجمال هو الحقيقة، والحقيقة هى الجمال ، ذلكم هو كل ما تعرفونه على الأرض ، وكل ما تحتاجون إلى معرفته .

٣ — إن نظرية اللوغوس ، ليست خاصة بمدرسة من مدارس الفلسفة فنحن نجدها فى دراما ممفيس – Memphite Drama التى ذهب أصحابها إلى الظن بأن العالم المادى متجسد ، وفى التفكير البابيلونى الذى تمثله « ملحمة جلجامش » (قد يرجع عهدها إلى سنة ٣٠٠٠ ق . م .) وفى الفكر العبرى، حيث تشخصت أحياناً كحكمة إلهية وفى تأملات « هرقليطس وفى أفلاطون، نجدها أيضاً فى « الأوبانيشاد » الهندية (ربما من سنة ٨٠٠ إلى سنة ٥٠٠ ق . م .) حيث للوغوس اسم « براهمان » . ونجدها فى فلسفة شانكارا الهندوسى الذى عاش حوالى القرن الثامن أو التاسع . ونجدها فى الطاوية Taoism وفى الكونفوشية (٢) ونجدها متمثلة فى الفقرة التالية عن القديس توماس الإكوينى : —

« الحقيقة تخص الفهم الإلهى بصفة أولية . وتخص بصفة ثانوية الفهم الإنسانى ، وهى توجد فى الأشياء من حيث هى لا تخصها ومن حيث هى ثانوية لها فقط ، ذلك لأنها لا يمكن أن تتحدد بهويتها إلا من حيث أنها موجودة فقط إما فى الفهم الإلهى أو فى الفهم الإنسانى (٣) .

" Est in intellectu divino veritas proprie et primo, in intellectu vero humano proprie quidem et secundario, in rebus quaem improprie et secundario, quia non nisi in respectiu ad alterutram duarum veritatum "

وقد يكون ، فى وسع المرء أن يمضى بعيداً إلى حد القول بأن نظرية اللوغوس متضمنة فى جميع الفلسفات التى لا تنكرها — كالفلسفة الوضعية — إنكاراً صريحاً .

(٢)

١ — فأى إنسان ملاحظ قادر على أن يحدد السلوك الملائم للنحلة والتنظيم الاجتماعى الملائم لها ، ولكن لا أحد يمكن أن يعرف ما يلائمه هو نفسه

وقد كتب «د. ه.» . لورنس D. H. Lawrence ذات مرة ما يلى «إذا كان الإنسان إنساناً بقدر ما تكون السحلية سحلية، لكان أكثر استحقاقاً للنظر إليه» .

٢ — الرباعية من أشعار سير هنرى تايلر :

The Poetical Works of Sir Henry Taylor
(London, 1864 h, vol. II1, P. 250)

٣ — الفقرة المقتبسة من بحث هكسلى « تفرد الإنسان » .

(The Uniqueness of Man, Yale Review. vol. 28 P. 473)

وقد أعيد طبعها فى كتاب بهذا العنوان (لندن ١٩٤١) . وهنا يبسط هكسلى القضية الرئيسية فى هذا القسم من بحثنا ، وهى أن الإنسان وحده هو الذى لم يتم تطوره .

٤ — إن عرضى لرأى « هكسلى » هو أشد إطلاقاً مما يجيزه الواقع الراهن . فالتطور بالانتقاء الطبيعى يلزم أن يكون استجابة آلية فى كل نوع للتغيرات فى بيئته . فلو غدا الصيف أبرد لكان أن بعض النحل أفضل

تكيفاً للحرارة الجديدة من بعضه الآخر وأنها سيكون لها السبق على الأخرى. فى إنتاج نوعها . ومع ذلك فنحلة العسل قد فقدت القدر الأكبر من قدرتها السابقة على التكيف . بمعنى أن أفرادها أصبحت تمثل اتساقاً وتوافقاً أعظم . بل لقد وصلت النحلة إلى غايتها ، بمعنى أنها متكيفة أتم تكيف لبيئها الجذرية التى هى مستقرة نسبياً . إن الناس يمثلون تنوعاً أعظم ، وبالتالى مجالا أعظم يمكن للانتقاء الطبيعى أن يمارس نشاطه فيه (وكما يضع علماء الحياة الأمر ، يتميز الناس بتعدد الصفات وتعدد الأنماط) . زد على ذلك أنهم ليسوا أقرب إلى التكيف التام مع بيئتهم الجذرية .

(٤)

١ — إن ربط اللحى بالولاء السياسى فى فرنسا فى القرن التاسع عشر مأخوذ من ذكريات مكسيم دى كامب Souvenirs of Maxime du Camp (ج١ ص٤٥) فى كتاب س . ه . رايت . خلفية الأدب الفرنسى الحديث — بوسطن ١٣٢٦ هامش ص ١٤١ .

C. H. C. Wright : The Background of Modern French Literature, (Boston 1926)

٢ — الفقرة المقتبسة عن شيشرون .

Cicero : De Re Publica (B. 3, XXII)

٣ — مادامت هذه الفصول منصبة إلى حد بعيد على الفلسفة السياسية (وإن لم تكن على الفلسفة السياسية وحدها) فمن الخير أن نبسط الملاحظات التالية:

لا يمكن أن يكون هنالك معنى فى الأدب والفن أو الموسيقى إلا فى حدود الفلسفة الثنائية . فالروضة بأشجارها لا تمثل شيئاً فى ذاتها ، ومع ذلك ، فالفنان يرى فيها انعكاساً لروح الله (اللوغوس) ، فهو يرى الكمال الخفى وراء النقص المرئى وإنها لفكرة هذا الكمال التى يظهرها فى رسمه للمنظر .

كما يبرز براكستيليس Praxiteles فكرة كمال الشكل الإنسانى فى تمثاله : فحين تنظر إلى الرسم نرى الفكرة خلفه كما نرى فكرة الخط المستقيم حين ننظر إلى علامة القلم . ولما لم تكن لنا حساسية الفنان فليس فى وسعنا أن نرى مثل هذه الفكرة لو نظرنا إلى المنظر الطبيعى نظرة مباشرة . إن الرسم يبرز الفكرة ولذلك فنحن أقرب إلى أن نراها حين ننظر إلى المنظر الطبيعى للمرة الثانية . بهذا المعنى يعلمنا الفنان كيف نرى .

وفيما كتب عن معنى الموسيقى،من الأكثر شيوعاً أن نلاحظ أن الموسيقى اتصال من القول بأنها توصل . فالقول إنها توصل رؤية المؤلف الموسيقى يعود بنا إلى السؤال أن ما توصله هو تصور لروح الله (للوغوس) وهذا هو الذى يحركنا حين ننصت إليها .

إن الفلسفة الثنائية لا تفسر الفن فحسب ، ولكنها تفسر كذلك وبالمثل أشيع نوع من أنواع التجربة .

إن لترقب تجربة لاذة وذكراها ، كمالا بوجه عام يفتقد فى التجربة ذاتها . ويكمن هذا فى الحقيقة القائلة بأن الذكرى سرعان ما تحل محل التجربة . ومع ذلك ، فأولئك الذين ركزوا وعيهم الذاتى فى لحظة التجربة قد أصابتهم خيبة الأمل . فالعديد من الكتاب لاحظ أنه مهما يكن من اللذة فى التجربة الجنسية ، فإنها ليست فى نشوة ترقبها ، وقد لا يكون لها ذلك الإطار الذهبى الذى لذكراها . فللفكرة كمال يفتقده تحققها،وتحقيق الفكرة أبعث على اللذة بقدر ما يدفع الخيال إلى النشاط . قال تاليران Talleyrand فى عبارة مأثورة : « إن الحب هو الحقيقة الواقعية للخيال » .

وليس من الوهم أن ننسب القوة الملحوظة فى نشيد إرنست دوسون Ernest Dawson : " Non sum qualis rem... " (مع كابح جماحه . لقد

كنت مخلصاً لك ، يا سيرانا ، على طريقتى) لإثارته للصدام المألوف في تجربة الناس جميعاً ، بين الفكرة (هنا فى ثياب الذكرى) وبين الواقع الوجودى .

فحين أقول إننا نعيش فى عالمين فى آن واحد ، فأنا أقصد أن نقول إننا نفعل ذلك فى كل لحظة من لحظات حياتنا فى يقظتنا ومنامنا .

(٥)

١ — الجملة المأخوذة عن « يلى » وردت فى مجموعة أعماله ص ٤٧٧ .

Works of Paley (D. D. London, 1825 vol I V P. 477)

٢ — التشبيهات التى يمكن أن تصدق فى كنف الحدود التى كان الالتجاء إليها لتوضيحها ، قد تكون مضللة وراء تلك الحدود . ومناسبة هذه الملاحظة هى المقارنة بين الجزئيات التى ترتبط بتنظيم مشترك لتكون عود السندس ، والمواطنين الفرنسيين الذين يرتبطون بتنظيم مشترك لتكون الدولة الفرنسية . وسنرى فى القسم التاسع (٩) أن عود السندس ينتمى إلى سياق مختلف عن السياق الذى تنتمى إليه الدولة الفرنسية .

٣ — « الجماعات بالتشابه . . . تتفاوت فى درجتها » فالأجزاء الدقيقة الفردية للتجربة قد تترابط فيما بين الواحدة منها والأخرى نتيجة لاختلافات متفاوتة . والسؤال عما إذا كانت التشابهات أو الاختلافات أعظم — وبعبارة أخرى ، ما إذا كان الأصح أن يكون الأفراد مترابطين أم منفكين — هذا السؤال ليس سؤالا عن واقعة موضوعية بل عن وجهة نظر ذاتية . إنه سؤال عن الميزان القائم فى الذهن والذى توزن به التشابهات والاختلافات . فسافة ميل ليست شيئاً فى حيز ، وهى مسافة لها وزنها بالنسبة إلى لأقطعها مشياً ، وقد تجعلنى ألهث من التعب . والمسافة

من « م » إلى « ن » تبدو أعظم فى نظرة محدودة مما تبدو المسافة من « ا » إلى « ز » فى نظرة بعيدة .

فإذا قارنت الأمريكيين والإنجليز فى نظرة لاتتخطى الأمتين ، فإننى أتأثر بالاختلافات بينهما ، وإذا قارنتهما فى نظرة تشمل سكان رأس الرجاء الصالح وسكان أستراليا الأصليين ، لتأثرت بالتشابهات .

لقد لاحظ « كنط » من زمن طويل أن المدرسين يتجهون إلى أن ينقسموا إلى فريقين ، أولئك الذين يتبعون مبدأ « التجانس » وأولئك الذين يتبعون مبدأ « التخصيص » وقال « كنط » إن هذا التمييز يفصح عن ذاته بالمثل فى عادات التفكير الخاصة بالفلاسفة الطبيعيين ، ويمكن أن يقال عن بعضهم — الرؤوس التأملية الممتازة — إنهم يعادون التنافر فى الظواهر ويركزون عيونهم دائماً على وحدة الأجناس ، بينما الآخرون — بميل تجريبى قوى — لايكفون عن استهداف تحليل الظواهر ويكادون يقضون على أملنا فى أن يكونوا قادرين على تقدير طابع هذه الظواهر بمقتضى مبادىء عامة » . ويخلص كنط من هذا إلى أن مستدلا واحداً يحمل فى قلبه اهتماماً بالاختلاف بمقتضى مبدأ التخصيص ، ومستدلا آخر يهتم بالوحدة — تبعاً لمبدأ التجميع .

ومن العبث أن نتساءل ما إذا كان العالم كما يرى بالمجهر (الميكروسكوب) أو كما يرى بالمنظار المقرب (التلسكوب) هو العالم كما هو كائن بالفعل . إن تجربة دودة الأرض ، وتجربة النسر هما تجربتان للواقع . وهنالك ، مع ذلك ، تميز فى حدود التجربة ذات المعنى العميق . فإذا كان الواقع النهائى وهو اللوغوس ، هو سياق مفرد يشمل كل الوجود ، فإن النظرة الأوسع أقدر على كشفه من النظرة الأضيق ، ولأن سياق العالم يتمثل فى ارتباط

أجزائه المكونة ، فإن جميع الرؤى العظمى التى خطت بالفهم الإنسانى إلى أمام كانت رؤى أذهان — ولنستخدم لغة «كنط» — متأثرة أكثر بالاهتمام بالوحدة . إن عظمة أينشتين أو شكسبير هى فى شمول هذه الرؤية وإحاطتها .

والنظرة الأمثل والأحفل بالمعنى ، فى العلاقات الدولية ، هى تلك التى تختزل الاختلافات بين الناس والأمم (أنظر الفصل الأول ـ القسم السادس) .

٤ — «إن وجود الفرد وجود مطلق لا خطأ فيه» يصدق هـذا فى الحدود التى نلتزم بها فى هذه الدراسة . ومع ذلك فإن عزل الأفراد وتحديد هويتها بين الحيوانات الأدنى قد ينطوى على صعوبات قد تفضى فى النهاية إلى وضع تصور الفردية المنطبق عليها موضع السؤال . تأمل مثلا فى النبات الزاحف (اللبلاب مثلا) يمكن أن يقطع جزء منه ويعيش وينمو فى أجزائه ويتمدد ويستمر فى البقاء .

(٦)

١ — «فى حدود العالم الواقعى الأفكار هى الأولى والظواهر تخلق محاكية لها» .

ويصدق هذا المثل على الأفكار التى تنتمى إلى اللوغوس المجهولة ، وأفكار الملاءمة التى نفترض مطابقتها للوغوس الذى يعيش فى أذهاننا . ففكرة هرميس Hermes وجدت فى ذهن براكستيليس Praxteles قبل التمثال ، كما وجدت فكرة النور قبل أن يكون هناك نور .

٢ — «أفروديت مليوس» ، يشير هذا إلى التمثال المعروض فى متحف اللوفر والمعروف بتمثال فينوس Venus de Milo فبينما آلهة اليونان فينوس

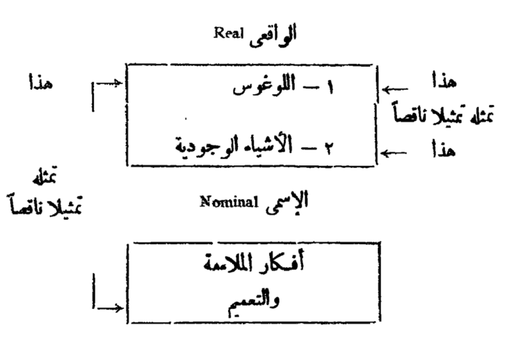
تعادل معادلة وثيقة آلهة الإغريق أفروديت ، فإن لها أصلا مختلفاً شيئاً ما ، ومن ثم لا يمكن أن تكون هي نفس الشخص . لهذا السبب ولغيره من الأسباب ، يبدو من الأفضل أن نجعل لآلهة الإغريق هويتها .

٣ — « (تمثال المرأة الأمريكية) » هو . . . تعميم . . . هو تعميم فقط إذا كان هنالك داع للنظر إليه على هذا النحو . والملاحظ البسيط قد يزعم أنه كما أن الحقل أخضر بصفة عامة ، فكذلك النساء الأمريكيات لهن بصفة عامة هذا الطول . وملاحظ واع إلى حد ما من جهة أخرى ، قد يحمل فى ذهنه أن ارتفاع خمسة أقدام فى التمثال قد تعنى أن جميع العينات التى قيست كانت من خمسة أقدام طولا ، أو أيضاً أن نصف العينات كانت من قدمين طولا ، والنصف الآخر من ثمانية أقدام ، وملاحظ واع تماماً يعلم أن النساء الأمريكيات لا تصل قامتهن من القصر أبداً إلى حد قدمين . ومن ثم قد يتصور أن خمسة أقدام هى المقياس الذى تجتمع عنده جميع المقاييس الفردية (٥) .

٤ — ونفس التجريد الإسمى قد يكون فكرة للملاءمة . وقد يكون كذلك تعميماً ، فى ذهن فرنسى ، فكرة الفرنسى النمطى قد تكون ملاءمة يحاكيها ، وقد تكون أيضاً تعميماً (وإن يكن باطلا) إذا زعم أنها تمثل الواقع الوجودى كما هو كائن . (وفى ذهن ألمانى قد تكون فكرة ما هو ملاءمة للفرنسيين ، لا للألمان الذين لديهم نماذج أخرى ليحاكوها) .

٥ — « نحن نقطن فى آن واحد ، عالماً واقعياً وعالماً إسمياً » وكلمة «إسمى» التى تدل على تصوراتنا المجردة ، قد ثبتت فى الفلسفة الغربية منذ القرن الثالث عشر حين جعلها « ألبرت ماجنوس » Albertus Magnus جارية الاستعمال . وهى ليست مناسبة تماماً فى مدلوها ، من حيث أن تصوراتنا التى ليست واقعية فى ذاتها لا تعدو كونها أسماء . فهى رؤى يختلف حظها

من الصدق ، ومن البطلان ، ومن الممكن القول بأنها تقف فى نفس العلاقة مع الوقائع كما تقف الأسماء مع الأشياء . زد على ذلك أن العنصر الإسمى ليس هو العنصر الوحيد فى تصوراتنا ، فمن المهم جداً أن يدخلها فى منطقه .



اللوغوس تمثله تمثيلا ناقصاً .

١ — الأشياء الوجودية والتعميمات التى يدورها تمثل هذه تمثيلا ناقصاً .

٢ — أفكار الملاءمة (تسمى أيضاً أفكاراً إسمية) .

(٧)

والسبب فى أن العلاقات الجنسية أو الزواج بين الزنوج والبيض تثير عندهم انفعالا خاصاً ، هو أن هـذا التزاوج ينطوى على تشكلات بدنية فى المستقبل للأمريكيين لا تطابق الفكرة التى يتوخون محاكاتها .

وخصوم مثل هذا التمازج فى النسل لم يضعوا بالضرورة معارضتهم فى هذا الإطار الاستدلالى ، وإن كان بعضهم فعل . إن أفكار الملاءمة وعدم الملاءمة قد تؤسس على منطق لا يعنيه أولئك الذين يأخذون بها ، فأفراد

الطيور والحيوانات تنجذب عامة إلى جنسها الآخر بالقسمات التى تدل على تكوين عضوى قوى فى السلالة ، وإن كانت لا تعرف شيئاً عن الاعتبارات التكوينية . وذلك الفزع الغريزى ضد الزنا مع المحارم عند أبناء البشرية جميعاً على التقريب ، وأنماط السلوك التى يتوقى به فى الأنواع الأخرى ، ليس مؤسساً على أية معرفة بالمخاطر التكوينية التى تبرر ذلك .

وتكاد تكون ثمة قاعدة عندنا نحن الأناسى ، هى أن مواقفنا وآراءنا مؤسسة ، على خير وجه ، على منطق لاشعورى علينا أن نضعه موضع الاعتبار فى أنفسنا حين يطلب منا شروح وتفسيرات .

(٨)

١ — حيثما وجدت دولة من قبل ، فإنها تنهض بالتعجيل بتطور جماعة مطابقة لها داخل اختصاصها . وأدق من ذلك أولئك الذين يعملون باسم الدولة تحركهم هذه الغاية .

٢ — الحالات التى تسبق فيها الدولة الجماعة أو التى يسبق فيها الإسم الجماعة هى أشيع مما يظن عامة .

ومن المحتمل أن أهل بناما الذين يفخرون اليوم بأنهم بناميون ، قد كانوا يفخرون بأنهم كولومبيون ، لو لم تستفز حكومة كولومبيا حكومة الولايات المتحدة وتدفعها إلى أن تفصل عن كولومبيا ما هو اليوم دولة بنما ذات السيادة .

ويمكن أن تقام الحجة أيضاً بأن الولايات المتحدة كذلك كانت دولة قبل أن تكون أمة . ففى بادىء الأمر كان الناس الذين شكلوا الأمة الأمريكية إنجليزاً . وقد انضم إلى هؤلاء الإنجليز مع توالى السنين إيرلنديون وألمان ، وإيطاليون ، وبولنديون وعدد من القوميات الأخرى . وكل

هؤلاء الناس قد صبغوا بالصبغة الأمريكية (وهذا التغير فى ذاته يحمل التناقض) والافتقار إلى الأمة الأمريكية كشرط سابق على الدولة الأمريكية قد أحسسنا به نحن دائماً كضعف عوضناه بتطلعنا القلق إلى شيء يدعى « الأمركة » وقد كنا نلح على هويتنا القومية المتميزة بحماس أكبر لأن هنالك شكا فى أنها وجدت بالطبيعة . ولهذا الإلحاح أخرجناها فى النهاية إلى حيز الوجود . فنحن أمة مولدة .

ويبدو أن الدولة الفرنسية قد وجدت قبل أن تكون هنالك أمة فرنسية . فمع مطلع القرن السادس عشر انبثقت هذه الدولة من الخلط والاضطراب اللذين أعقبا انهيار الإمبراطورية الرومانية كمملكة لها حدود تكاد تطابق حدود ما نطلق عليه الأمة الفرنسية . ولكن ما كانت تمثله بادىء ذى بدء هو مساحة ، كان فى وسع رجل وذريته المتعاقبة أن يبسطوا عليها سلطانهم . ولم يتضح وجود الأمة الفرنسية إلا بعد ذلك بحوالى ثلاثة قرون، أى عند قيام الثورة الفرنسية . ثم كان لا بد أن ينطوى بعد ذلك قرن أيضاً قبل أن تغدو اللغة الفرنسية ، بعد أن عززتها ونمتها وصقلتها الأكاديمية الفرنسية ، لغة البلاد كلها .

وقد فرضت القومية الحديثة إلى حد ما على شعوب بأنواع متعددة من الحيل السيكولوجية ، نهضت بها الحكومات فى الاعتبار الأول . والنظرية القائلة بأن الدولة هى الشعب ، تمثل إرادة الشعب ، جعلت ذلك أمراً ضرورياً . فالحكومة التى تزعم أنها تعبر عن إرادة الشعب ، عليها أن تجعل الشعب (كما جعلت ذاتها) يؤمن بأن الأمر كذلك بالفعل . وإلى المدى الذى لا تمثل فيه سياستها الإرادة القومية الواحدة للنظرية ، ذلك لأن مثل هذه الإرادة لا توجد ، يجب على الإرادات العديدة فى الواقع الراهن أن تلتزم بالموافقة . ويمكن أن نجد أمثلة بالغة الدلالة على ذلك حيث تضطر

الدول اللبرالية وهى مقدمة على الحرب أن تصم بالخيانة وتعاقب أى انشقاق على تلك السياسة .

وفرض الدولة للنزعة القومية الحديثة هو أيضاً استجابة للنظرية التى تبرر بها استقلالها وسيادتها ، وهى أنها تمثل شعباً متميزاً بالطبيعة من أى شعب آخر . فالدولة الإيرلندية الحرة إذ بررت انفصالها عن انجلترا على أساس أن الإيرلنديين هم أمة منفصلة ، وجدت أن هذا الموقف يضعفه أن الإيرلنديين يتخذون نفس اللغة التى يتخذها الإنجليز . ولذلك فقد تحركت بالتالى لبذل كل مجهود من أجل الاستعاضة عن اللغة الإنجليزية بلغة قومية خالصة ، وسيثبت ذلك بما لا يدع مجالا للشك أن الأيرلنديين يشكلون أمة منفصلة ، فهنا مرة أخرى ، وإلى حد ما على الأقل تعقب الأمة الدولة .

والنظرية الإسمية القائلة بأن الشعب يشكل كياناً معنوياً بإرادة واحدة يمكن أن تكون أوسع من الواقع فى البداية ، ولكن حيثما كان لتلك النظرية الغلبة استخدمت ألوان متعددة من الضغط الاجتماعى لتحقيق الرضا واستبعاد الانشقاق . فإذا كان فى وسع رجال الدولة أن ينموا تنمية كافية الوسائل الفعالة لصياغة إرادة الأمة وذلك بفرض الرضى Consensus الذى يبدو مناسباً وبتنحية الانشقاق ، ومن ثم فستكون نتيجة مثل هذه الوسائل هى جعل نظرية أن الدولة تمثل إرادة الأمة نظرية صحيحة . وسينجز حينئذ تعادل الدولة والأمة وإن يكن بعكس الإجراء الذى كان فى ذهن القائلين بالثورة الشعبية . ذلك لأنهم قد وضعوا كمسلمة الوجود القبلى لإرادة عامة تحكم الدولة ، بينما أن ماحدث هو أن دولة موجودة وجوداً قبلياً قد خلقت إرادة عامة تظل تحت إمرة حكومتها .

واليوم ما برحنا نجعل لكلمة « أمة » الأسبقية على كلمة « دولة ذات سيادة » فى قاموس العلاقات الدولية . فنحن نشير إلى « النزعة القومية »

أكثر مما نشير إلى « نزعة الدولة » ،ونحن لدينا جماعة من الأمم منظمة « كأمم متحدة » وفى الاتفاقيات التى أبرمت فى سان فرانسيسكو فى ربيع سنة ١٩٤٥ كانت أمم أو « شعوب » العالم هى التى تعبر عن تصميمها المشترك ، ومع ذلك فمن حيث الواقع كانت الدول « ذات السيادة » هى الممثلة فى سان فرانسيسكو ، والدول ذات السيادة هى الممثلة فى اجتماعات الأمم المتحدة . وهذه الدول قد تكون وقد لا تكون ممثلة لأممها ، وحيثما كانت ممثلة للأمم ، فإن ذلك قد يكون وقد لا يكون لأن لديها الوسيلة التى تؤثر بها على أذهان الأمم حتى تمثلها .

إن الدولة ذات السيادة هى التى تؤهل اليوم للانخراط فى الجماعة الدولية ، ولكنها ليست أمة ، وعلى ذلك فالأمم من حيث كونها كذلك لا يتاح لها الانضمام . ويختفى هذا وراء ستائر العرف الذى يقضى بأن كل دولة ذات سيادة تعتبر اليوم هى الناطقة بلسان أمة .

ومنظمة الأمم المتحدة لا تمثل انتصار النزعة الدولية بقدر ما تمثل انتصار النزعة القومية . فهى تعطى دولة الأمة مكاناً فى العالم ، ومشروعية لم تكن لها أبداً من قبل . وإعلان مبدأ المساواة فى السيادة فى ميثاقها يمثل فى الحقيقة إقراراً نهائياً بشخصية دولة الأمة .

وحين يدرس الباحث عضوية الأمم المتحدة اليوم،يغدو ظاهراً أن دولة الأمة ليست الظاهرة الطبيعية التى افترضنا كونها كذلك تحت تأثير القوميين القرن التاسع عشر . فالغموض فى الطابع القومى عند معظم الأمم المتحدة قد يكون ظاهراً لنا لو لم توجد كدول ذات سيادة اتشحت بوشاح النزعة القومية . إن الوجود السابق للدولة على الأمة فى حالة أغلبية الأعضاء، يظهر إلى أى حد تكون الدول فى أيامنا إنتاجاً مصنوعاً أكثر من كونها ثمرة طبيعية (٦) .

(٩)

١ — « السؤال المنطوى فى النظرية السياسية كان منذ البداية، ما هو التنظيم السياسى الملائم للإنسان كأمر من أمور الطبيعة ؟ » وصاحب النظرية السياسية فى أى عصر قد جرى على تقبل قسمات البيئة المحيطة به كقسمات سوية وقائمة مستقرة إلى الأبد ، مثلها مثل تنظيم الخلية . ولكن لم يكد يصل إلى هذا الزعم حتى أسقطت ثورة جديدة صحته ، بانهيار ما هو قائم وقيام تجربة جديدة . فلم يكد أرسطو يزعم أن دولة المدنية ذات السيادة كانت وحدة أساسية فى الطبيعة حتى بادر تلميذه الإسكندر بجمع دول المدينة التى عرفها فى إمبراطورية محكومة حكماً مركزياً ، وهى نموذج للإمبراطورية الرومانية التى أتت بعد ذلك بقليل . وقد دعا « توماس الإكوينى » و « دانتى » إلى قيام إمبراطورية مسيحية عالمية تحت الحكم الإلهى فى زمن كانت النصرانية يارثها السياسى الذى ورثته عن روما توشك أن تنقسم إلى عدد كبير من الدول ذات السيادة . وقد اتخذ « جون لوك » من سياسة « الهويج » الناجمة عن ثورة ١٦٨٨ نموذجاً للملاءمة الإنسانية عنده (٧) وقد صاغ « روسو » المدينة الجمهورية التى كان مواطناً فيها صياغة فكرية . أما « كارل ماركس» فعندما شاهد صراع الطبقات الذى أفضى إلى ثورات سنة ١٨٤٨ ، شكل فى كنفه أبعاد التاريخ كله . فقد ارتأى أنه كانت هنالك دائماً طبقة مستغلة تمضى نحو الثورة على طبقة مستغلة وقد يستمر هذا حتى تصل دراما التاريخ إلى نهايتها ، فى مجتمع خال من الطبقات لا يطرأ عليه تغير ، شأنه شأن مجتمع النحل . واليوم ونحن نعيش فى عالم يزداد فيه الاتساق والتنظيم ، من اليسير لنا أن نرى خلية النحل كنموذج لمستقبل الإنسان ، وقد يكون المنظر شيئاً آخر فى الغد .

إن الناس يعتقدون بالطبع أن طريقة الحياة التى نشأوا فى كنفها هى

وحدها الطريقة الملائمة للحياة . إنها ما قصد إليه الله أو ما قصدت إليه الطبيعة . وقد ورثوها من أسلافهم ويتوقون أن ينقلوها إلى أخلافهم ويأملون أن كل العالم يوشك أن يورثها .

هذا المعنى للملاءمة وهذا الميل المحافظ اللذان ساهما فى الشعور الفردى بالأمن الشخصى ، يفضيان إلى مبالغة مغرضة لكل استقرار حضارى . فالألمان بالحد الذى يكونون فيه قوميين يجدون من اليسير لهم أن يتباهوا بتراث حضارى متين منذ الأيام التى أرخ لها تاسيتوس Tacitus إن لم يكن منذ أيام سيجفريد Siegfried وأسطورة نيبليجن Nibelungen وقد يرى الإيطاليون أنفسهم حاملين لتقاليد الثقافة الرومانية ، واليونان قد يرون ثقافتهم هى نفسها ثقافة أثينا « بركليس » ،واليهود المحدثون قد يشعرون أنهم يواصلون ويخلدون ويحافظون على ثقافة الرعاة الرحالة الذين تبعوا « موسى » خارج مصر . ومع ذلك فالواقع أنه بينما لأساسيات ثقافة ما صفة الدوام والثبات ، فإن الثقافات تتغير بسرعة أكبر مما نروم التسليم به . وحتى التاريخ الثقافى للصين الذى يبدو أشدها جميعاً ثباتاً واستقراراً يبدو أقل ثباتاً واستقراراً كلما فحصناه بعمق أكبر . إن أى يهودى حديث وجد نفسه مع جماعة موسى سرعان ما ينظر إلى هذه الجماعة كجماعة من الوحشيين من جنس آخر . إن التفسيرات الثقافية التى رآها أولئك الذين عاشوا فترة كافية فى بلادنا وفى ثنايا حياتنا وحدها هى تغيرات هامة ومثيرة ، وهى ليست فحسب فى التغيير الآلى والتكنولوجى ، بل وفى أذهان الناس سواء بسواء .

٢ — « من « هوبز » إلى «روسو» وضعوا كسلسلة حالة الطبيعة التى بعد عنها الجنس البشرى حين نهض بإقامة الحكومات وبسط حكم القانون » .

يصدق هذا بوضوح على روسو الذى كتب « مقال عن أصول انعدام

المساواة بين الناس (١٧٥٥ م) وهى لا تصدق بمثل هـذا الوضوح عند (روسو) الذى كتب العقد الاجتماعى (١٧٦٢ م) ، فروسو هذا الأخير إذ راد القوميين فى القرن التاسع عشر ، قد خلبت لبه رؤيته لمجتمع منظم كفكرة للملاءمة ، وما دام المرء لا يكتسب الثقة بفكرة للملاءمة بقوله إنها لا تتسق مع الطبيعة فإننا لا نسمع إلا قليلا فى العقد الاجتماعى عن إلى أى حد يجب أن يكون المجتمع المنظم مصنوعاً ، وما برح « روسو » يكتب فى الكتاب الثالث الفصل الحادى عشر : « إن تكوين الإنسان من عمل الطبيعة ، وتكوين الدولة من عمل الفن » . وأخلاف « روسو » فى القرن التاسع عشر (فشتة ومازينى مثلا) سيقيمون حجتهم على أساس أن الدولة المنظمة تستجيب لعضد الله والطبيعة والتاريخ .

٣ — فأسطورة العقد الاجتماعى الذى أقر به « روسو » على هذا النحو فى الفقرة الرابعة من مقدمة كتابه « مقال عن أصول انعدام المساواة بين الناس » حين يشير إلى حالة الطبيعة الأصلية يقول : « . . . ليس هـذا ضوءاً نميز به ما هو أصلى وما هو صناعى فى الطبيعة البشرية كما هى اليوم ، ولكى نعرف معرفة طيبة حالة لم يعد لها وجود ، والتى ربما لم توجد أبداً ، وربما لن توجد أبداً . ولكنه ما برح من الضرورى أن يكون لنا عنها أفكار صحيحة ، لكى يكون لنا فهم صحيح لحالتنا الحاضرة » فإذا لم تكن حالة الطبيعة قد وجدت بالمرة ، لما كان هنالك البتة عقد اجتماعى قائم نخلص به أسلافنا من الحالة الطبيعية ، فالعقد الاجتماعى أسطورة تفسر المجتمع. إن « روسو » يقول بالفعل إن الناس يجدون أنفسهم فى حالة التزام متبادل ، فى علاقات عقد بين كل منهم والآخر ، كما لو كانوا فى زمن ما ، قد وضعوا معاً وأرسوا عقداً صورياً .

٤ — يلزم أن يكون لكل مجتمع منظم صاحب سيادة تصدر عنه القرارات ، سواء أكان رجلا أم معنى مجرداً .

وقد يكون صاحب السيادة تجريداً إسمياً (« الشعب » متصوراً « كشخص » معنوى) وقد يكون تجريداً إسمياً متجسداً فى شخص فردى (التاج البريطانى الذى تصدر عنه القرارات صدوراً إسمياً) أو قد يكون شخصاً فردياً يظن كونه صاحب سيادة نابعة من ذات حقه أكثر منها نابعة من وظيفته (وهو ما أطلق عليه ماكس فيبر Max Veber الزعيم الأوحد هتلر مثلا) .

٥ — « وكما أن أجزاء عديدة قد تخلفت عن انهيار الإمبراطورية العالمية فى العصور الوسطى . . . . »

إن الإمبراطورية الرومانية، مثلها مثل الإمبراطورية الصينية، مثلت فكرة للملاءمة تتضمن النزعة العالمية . فروما قد حكمت ، إسمياً ، العالم بأسره . وعندما انهار النظام الرومانى إلى فوضى أو عندما لم يعد هنالك فى النهاية إمبراطورية رومانية (إذا استثنينا الادعاء الإسمى الذى أيده حكام بيزنطة فى القرن الخامس عشر) ظلت الفكرة قائمة . وقد مثلت المعيار ، الحالة السوية للأمور فى أذهان الناس . وقد بدت الفوضى الغالبة بعيدة لفترة مؤقتة فحسب عن هذا المعيار . وقد قام « شارلمان » بمحاولة جادة لإعادة الأمور إلى نصابها . فنى الإمبراطورية الرومانية المقدسة استمرت « روما » وجوداً إسمياً حتى سنة ١٨٠٦ ، حين وضع نابليون نهاية لذلك . وهى تعيش إسمياً حتى اليوم فى منظمات البابوية .

٦ — « إلى ذات المهابة والسلطان ، الأميرة آن ، ملكة بريطانيا العظمى وفرنسا وإيرلندة بفضل الله » .

وإلى اتفاقية السلم فى إميان سنة ١٨٠٢ ، كان الملوك الإنجليز يضمنون فرنسا تضميناً إسمياً فى البلاد التى تقع تحت حكمهم . وإن كانوا لم يؤكدوا تأكيداً فعلياً مطالبتهم بفرنسا منذ حرب المائة عام . إن عبقرية الحكومة البريطانية كانت فى تقبلها دائماً التباين بين الإسمى والواقعى حتى مع التضحية بالمنطق ، وهو ما يجده الفرنسيون — مثلا — أمراً عسيراً . فالبريطانيون لم يزعجهم « اللامنطق » المتمثل فى كنيسة تجمع إسمياً فى آن واحد بين كونها « إنجليزية » و « كاثوليكية » ولم يزعجهم الموقف اللامنطقى الذى ينقل الملكة فجأة حين تجتاز الحدود من انجلترا إلى اسكتلندة إلى المذهب المشيخى ثم تعود إلى المذهب الإنجليزى الكاثوليكى حين تعبر الحدود مرة أخرى فى الاتجاه المضاد. إن الحل البريطانى النمطى لمشكلات السياسة هى أن تشترى الواقعى بالإسمى، والإسمى بالواقعى، ولا تضحى بشىء اللهم إلا المنطق.

٧ — « فى سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ أبرم ستون شخصاً أفراداً مزودين بسلطة ستين دولة ذات سيادة ، وبعضها ما يطلق عليه ديكتاتوريات وأقلها ما نطلق عليه ديمقراطيات ليبرالية . أقول أبرموا ووافقوا على وثيقة تبدأ بما يلى : نحن شعوب الأمم المتحدة . . . » .

ودستور اليابان الحالى الذى وضعته السلطات العسكرية الأجنبية التى كانت تحتل اليابان كعدو مهزوم والذى تم التصديق عليه بينما كانت هذه السلطات ما برحت محتلة للبلاد ، يبدأ بما يلى «نحن الشعب اليابانى... نعلن سيادة إرادة الشعب فنضع هذا الدستور ونقره . . فهنا كانت السلطات المحتلة تخلق حالة إسمية للأمور ، تؤثر فى تشكيل الحالة الواقعية للأمور بعد انسحاب هذه السلطات .

(١٠)

الفقرة من « روسو » ونجدها فى العقد الاجتماعى الكتاب الثانى ، الفصل الأول .

(١١)

١ — « إن ما عناه « روسو » بالإرادة العامـة هو شيء مختلف تمام الاختلاف عن غلبة الأصوات الذى اتخذنا منـه معادلا للإرادة العامة فى القسم السابق » .

التصور الجذرى عند « روسو » هو شىء مطابق لما دعوناه اللوغوس. إنه تصدر للملاءمة أوليـة ، لحق مطلق لا يتميز من الخير العام : إنه العدالة والمصلحة الذاتية للمجتمع فى كيان واحد .

وقد آثر بعض الفلاسفة فى الماضى دعوة هذا « إرادة الله » ، وبعضهم فضـل أن يدعوه « قانون الطبيعة » ، و « روسو » لسوء الحظ يؤثر دعوته « الإرادة العامـة » على أساس أن جميع أعضاء المجتمع يريدونها من حيث المبدأ : وكانت أول خطوة له لا بد منها هى أن يدعو تصوره الجذرى شيئاً آخر غير ما هو عليه بالفعل وأن يسميه بشىء يتصل به عرضاً فحسب .

وقد تورط منذ البداية فى المتناقضات الناجمة عن ذلك ـ فلو أنه أطلق على تصوره الجذرى « الحق » لمـا كان يمتلك أى تناقض فى النص على أن إرادة الشعب ، كما يعبر عنها فى جمعية أو باستفتاء ، قد لا تطابقه ، ومع ذلك فهنالك تناقض فى النص على أن إرادة الشعب قد لا تطابق « الإرادة العامة» .

ويبدو أن « روسو » وضـع نفسه فى هذا الموقف لأنه يرغب فى إقامة حجته على السيادة الشعبية . فإذا كان للحق أن يسود وإذا كان للشعب أن يكون صاحب السيادة كذلك فيجب أن يكون الحق وإرادة الشعب أمراً واحداً . ولـكن قد يريد الشعب ماهو باطل . ولكى نتناول المشكلة الناجمة عن ذلك يلزم أن نقيم تمييزاً بين إرادة الشعب حين تـكون صائبة صواباً معصوماً من الخطأ ، وإرادة الشعب حين تكون مخطئة . و « روسو » يفعل

هذا بتمييز « الإرادة العامة » من « إرادة الكل» وهو يذكر لنا « أن الإرادة العامة صائبة دائماً وتميل نحو الخير العام ، ولكن لا يتبع ذلك أن مداولات الشعب لها دائماً نفس الاستقامة . . . فهنالك فى معظم الأحيان فارق عظيم بين إرادة الكل والإرادة العامة » (٦) (إن الإرادة العامة صائبة صواباً معصوماً من الخطأ لأنها من حيث تعريفها الإرادة التى تتخذ شمول الصواب موضوعاً لها) .

والتمييز بين إرادة الكل والإرادة العامة ليس فى جملته تمييزاً مدلساً . فمثلا لو سئلت ماتكون عليه إرادتى بصدد مستوى الضريبة فيمكننى أن أجيب بأنى أحبذ مستوى أدنى . ثم إذا سئلت أيضاً ماهى إرادتى بخصوص السؤال المجرد ماذا كانت الحكومة ينبغى دائماً أن تفعل ماهو صواب ، فإنى سأقول إن ارادتى أنها ينبغى أن تفعل ذلك . وقد تلتحم إجاباتى فى صراع إذا كان ماهو صواب أنه لاينبغى تخفيض مستوى الضريبة . وتبعاً لتمييز «روسو» تمثل إجابتى عن السؤال الأول إرادتى الخاصة (وهى إرادة فردية ومن ثم إرادة ضد ماهو اجتماعى) بينما إجابتى على السؤال الثانى تمثل مساهمتى فى الإرادة العامة . ومن الممكن تماماً ، فى هذه الحدود أن تأتى الإرادة الجماعية للكل ، (موافقة جميع الإرادات الفردية) فى صف ضرائب أدنى، بينما الإرادة العامة فى جانب ضرائب أعلى ، هنا تمييز منطقى يمكن للمرء على أساسه أن يوفق بين شمول الصواب وبين الاعتقاد فى السيادة الشعبية : السيادة الشعبية تعبر عن ذاتها ، لا فى إردة الكل ، بل فى الإرادة العامة .

فالإرادة العامة هى من أجل شىء قد لايكون معروفاً للشعب ، أعنى ماهو الصواب .

ويضعنا هذا وجهاً لوجه أمام السؤال المندس بين السطور طيلة الوقت: كيف يعرف المرء ماهو صواب ؟ كيف يعرف المرء مايكون عليه

ذلك الموضوع المجهول للإرادة العامة ؟ ولنستخدم تعبير « روسو » الاصطلاحي المضغوط ، كيف يمكن للمرء أن يعرف ماتكون عليه الإرادة العامة ؟

إن إرادة الكل تشير إلى الواقع الوجودي . ويمكن للمرء أن يصل إلى ماتكونه باستشارة الواقع . يمكن للمرء أن يجمع أفراد الشعب معاً ويطالبهم برفع أيديهم علامة الموافقة أو يمكن للمرء أن يجرى استفتاء . ولكن الإرادة العامة (أعنى موضوع الإرادة العامة) تنتمى إلى مادعوناه اللوغوس فهى لاتنتمى إلى الواقع الوجودى ، وعلى ذلك فليس لدينا مسوغ للاعتقاد فى أننا يمكن أن نحدد مانكونه باستشارة الواقع .

هنا نواجه ماتعرفنا عليه على أنه مأزق للجنس البشرى . ألا وهو أننا لانعرف اللوغوس ، وأننا لانعرف مايكون الملاءمة الإنسانية .

وقد لايبدو هذا مثيراً لمثل هذه الصعوبة لفلاسفة قبل هيوم (الذى كان معاصراً لروسو) كما يثيرها لنا الآن . فمنذ عهد « شيشرون » كان من المعتقد على نطاق واسع أن ماهو صواب يمكن معرفته بعملية صائبة من العقل البشرى . وفى القرن الثامن عشر كان الاعتقاد العام هل أن الحقائق الجذرية حقائق بينة بذاتها للناس المهيئين لها . وقد شارك « روسو » فى هذه النظرة . فما هو صواب يمكن دائماً أن يكون بيناً بذاته ، لأى شخص سليم القصد ، ولديه معرفة كافية . وما يكاد الشعب يصبح سليم القصد ، ويعرف معرفة كافية ، حتى يكون ماهو صواب بيناً بذاته لأفراده أيضاً .

هل يحل هذا المشكلة ؟

لايحلها تماماً . فتمييز « روسو » بين الإرادة العامة وإرادة الكل هو بعد

كل شىء ـ مؤسس على إقرار بالحقيقة التالية وهى أن نسبة لها وزنها من الشعب ليست سليمة القصد وليست لديها معرفة كافية. ويترك هذا المشكلة قائمة، فى فترة انتقالية ـ على الأقل ـ حتى يصبح الشعب سليم القصد ويعرف معرفة كافية. والحل الوحيد الممكن فى هذه الفترة الانتقالية، هو أن الفرد أو الأفراد ذوى الأهلية يأخذون على عاتقهم مسئولية تغليب الإرادة العامة.

ويبسط «روسو» فى فصله عن «المشرع» (٨) هذه المسئولية، وما تقتضيه والمؤهلات المطلوبة فى كل من يمارسها. ولكن هنا تنشأ صعوبة، فإذا استطاع المرء أن يستوثق من أن المشرع ينطق باسم الإرادة العامة، التى هى تعبير عن سيادة الشعب، فهو حينئذ يفرض سيادة الشعب بأن يجبر الشعب على طاعتها.

لقد كان هذا منطق «روسو»، ففى الكتاب الأول الفصل السابع يقول:

«إن من يرفض إطاعة الإرادة العامة سيجبره المجموع على ذلك، وهذا يعنى فحسب أنه سيجبر على أن يكون حراً» ويتبع ذلك، أنه إذا كان المشرع يتحدث باسم الإرادة العامة، فإن الحرية ذاتها تستلزم أن يجبر الكل على طاعته.

والصعوبة كما تستشف الآن هى، أن المرء لايستطيع أن يستوثق من أنه يتحدث بلسان الإرادة العامة. يقول روسو: «إن المرء لايمكنه أبداً أن يستوثق من أن إرادة الشعب فردية تتسق مع الإرادة العامة إلا حين تخضع للاقتراع الحر للشعب.

لقد نسجنا فى النهاية فى حجة دائرية، حملتنا إلى الوراء لنبحث عن الإرادة العامة فى اقتراع الشعب. فيجب على الشعب أن يقترع على ماتكونه، ولكن هذا أيضاً يحملنا إلى الوراء إلى السؤال: كيف نتأكد من أن صوت الشعب لن يكون ممثلا لإرادة الكل أكثر من تمثيله للإرادة العامة؟

إن « روسو » يحاول أن يقابل الصعوبة بأن يضع شروطاً .

فالموضوعات التى توضع للاقتراع عليها ينبغى أن تكون قليلة وعامة . ويجب أن يطلب من الناخب لا أن يقترع على ما يريده كفرد ، بل على ما يعتقد أن الإرادة العامة تكون عليه .

وهناك شروط أخرى كذلك ، فجميع أعضاء الجماعة يجب أن يشتركوا فى الإدلاء بأصواتهم ، ولا يحسن أن تكون هنالك ترابطات بين الناخبين ، ولا جماعات فرعية داخل الجماعة ككل ، ولا أحزاب سياسية . والحق ، إن التأكد من اشتقاق الإرادة العامة من المداولة الشعبية ينبغى أن يكون مشروطاً بأن يكون التداول للشعب الذى يعرف معرفة كافية ، وحيث لا يكون بين المواطنين أى اتصال ... (٩) وأخيراً فإن الأمر كله لن يكون على مستوى أوسع من مستوى دولة المدينة (لقد كان « روسو » يفكر فى اسبرطة ، وروما ، وموطنه جنيف ، حيث كان سكانها فى أيامه حوالى عشرين ألف نسمة) .

وما برحنا نواجه موضوع الأصوات التى تمثل إرادة فردية ، أصوات المضللين . فماذا يا ترى يكون موقف « روسو » منهم ؟

فى الفصل الثالث من الكتاب الثانى يبنى « روسو » حجته على أساس أن أصوات أولئك الذين يعبرون فقط عن إرادتهم الفردية يجب أن يلغى بعضها البعض الآخر . وما يبقى بعد ذلك يمثل الأصوات الصحيحة ، التى تمثل أغلبيتها بدورها الإرادة العامة .

هنا الجواب ، وهو أفضل جواب يمكن أن يعطى .

والقارىء لا يقتنع ، وثمة دليل باطنى على أن « روسو » نفسه ليس مقتنعاً تمام الاقتناع . فالشكوك تتراكم على أن أى إجراء يتخذ للتعرف على ما هو صواب بالتأكيد لهو إجراء ينتمى إلى مملكة السماء .

بيد أن « روسو » لم يواجه أبداً هذا المأزق . فالوضوح الذاتى الأساسى لما هو صواب يظل زعماً ملازماً لتفكيره ، حتى حين يصل إلى مثل هذه النتيجة العرجاء فيبتكر إجراء يتم به ما ينعقد عليه عزم الشعب . وعلى ذلك فالإنسان يضطر فى النهاية أن يسأل السؤال المتضمن فى ذات الزعم : إذا كان ما هو صواب معروفاً ، فلم الإلحاح على دعوته إرادة عامة ؟ ولم الإلحاح على السيادة الشعبية ؟ ولم الجزع على أصوات الأغلبية ؟

إن ما هو صواب فهو صواب ، ولذلك لا يهم ما إذا دعوناه إرادة عامة أو إرادة بقرة « ماك فيرسون » إنه الشيء الصواب الذى نقوم به على أية حال .

٢ — « ومنذ البداية كان جميع المفكرين الذين أخذوا بالنظرة البعيدة المدى يقصدون بالإرادة العامة شيئاً مختلفاً عن غلبة طارئة للأصوات » .

وقد قال « إدموند بيرك » إن « المجتمع » هو « الدولة » وهو (يستخدم اللفظين كلا منهما مكان الآخر) . هو شركة لا تقوم فحسب بين أولئك الذين يعيشون ، ولكن بين أولئك الذين يعيشون وأولئك الذين ماتوا ، وأولئك الذين سيولدون . فكل عقد لكل دولة جزئية إن هو إلا بند فى العقد الأول الكبير للمجتمع السرمدى ، يربط الطبائع الأدنى بالطبائع الأعلى ، ويصل العالم المرئى بالعالم الخفى ، طبقاً لعهد محدد أجازه القسم الثابت الذى يضع جميع الطبائع المادية والأخلاقية كلا منها فى مكانه المعين له (١٠) .

٣ — الاستشهاد بالأستاذ ليبمان Lippman ص ٣١ — ٣٦ من كتاب :

(The Public Philosophy, Boston, 1955)

٤ — قول « روسو » إن الجمهور « يجب أن يتعلم ليعرف ما يريد » مأخوذ من كتابه « العقد الاجتماعى » الكتاب الثانى ، الفصل السادس .

٥ — القول المأخوذ عن ماركس بكتاب « كارل ماركس و فريدريك إنجلز » .

Historisch - Kritische Gesamtausgabe ; Werke, &chriften, Briefe, Marx,-Engels Archiv, Verlagsgesellschaft M. B. H. ,Fankfurt a.M. 1927, I, P. 575 .

(١٢)

١ — وقد آثر الإنجليز والأمريكيون عملية عد الأصوات للوصول إلى ما يجمع عليه الرأى ، ثم تبسيط النتيجة باستبعاد آراء الأقلية من الصورة النهائية » . وقد لطفوا أيضاً هذه العملية ، بتدابير متنوعة لحماية الجماعة الباقية التى تشمل الأجيال التى لم تولد بعد ، ضد الأغلبيات المعارضة التى تحركها دوافع ملتوية . ودستور الولايات المتحدة ملىء بمثل هذه التدابير ، كما هو فى الإجراء المتبع لتعديله، والقاعدة التى تستلزم موافقة ثلثى الأعضاء ، فى مجلس الشيوخ للتصديق على المعاهدات .

٢ — تصريح روزفلت فى خطبة ألقاها فى «سبوكين Spokane» بواشنطن فى ٢٦ مايو سنة ١٩٠٣ .

٣ — وعبارة « آكتن Acton » المأثورة فى خطاب للدكتور « كرايتون Dr. Creighton » هى : « تميل السلطة للفساد ، والسلطة المطلقة تفسد إفساداً مطلقاً . ويكاد يكون الرجال العظماء رجالا سيئين دائماً . . . » (١١) . ولورد آكتن الذى كرس حياته لمهمة كتابة تاريخ الحرية ، وهى مهمة لم ينجزها ، أثبت عجزه عن كتابة هذا الكتاب (الذى أطلق عليه « أعظم كتاب لم يكتب ») .

وكانت له مع ذلك الموهبة فى أن يقول فى جملة واحدة أكثر مما يمكن أن يقوله كتاب آخرون فى مجلدات ، وقد لخص كثيراً مما قيل فى هذا القسم (مثلما ذكر فى الباب الثانى ، قسم ٩ ، فقرة ١ ، وقسم ٢٥ فقرة ٤) فى واحدة من جمله الزاخرة بالمعانى :

« إن تاريخ الأنظمة والشرائع هو فى معظم الأحيان تاريخ الغش والخداع ، ذلك لأن فضيلتها تستند إلى الأفكار التى تنتجها وتقوم على الروح الذى يحفظها وقد يظل الشكل قائماً دون ما تغيير فيه ، بينما يذهب الجوهر » (١٢) .

(١٣)

١ — « والأسلوبان الليبرالى واليعقوبى مؤسسان معاً على المقدمة القائلة بأن هنالك بين أشكال الوجود فى العالم الوجودى كياناً شخصياً يسمى « الشعب » . . . والقوميون يتصورون هذا الكيان تمثله « شعوب » عديدة و « أمم » كثيرة » .

يقول القومى هيجل « فى تاريخ العالم « الأفراد الذين نهتم بهم هى الشعوب » (١٣) .

٢ — الاقتباس من « روسو » ورد فى كتابه « العقد الاجتماعى » الكتاب الثانى الفصل السابع .

٣ — « والوسائل الفنية السيكولوجية الحديثة المسماة « غسيل المخ » تستجيب لهذا المطلب (مطلب تحويل الطبيعة البشرية) » .

يقول « روسو » فى مقاله عن الاقتصاد السياسى : « إن أشد السلطات إطلاقاً هى تلك التى تنفذ إلى داخل الإنسان وتفرض ذاتها على إرادته

وأفعاله . ومن اليقين أن الناس ، فى المدى الطويل ، هم من تصنعه الحكومات » . وذلك بعد أن قال « إذا كان من الخير أن نعرف كيف نستخدم الناس كما هم عليه ، فمن الأفضل بكثير أن نحولهم إلى ما يطلب المرء منهم أن يكونوا عليه » (١٤) .

٤ ــ « إن النزعة اليعقوبية . . . تتخذ منطقاً أولياً كنقطة بدء لها وتصر على أن هنالك اتساقا وتوافقاً بين الملابسات الوجودية » .

و « روسو » الذى كان يتخيل مدينة فاضلة (يوطوبيا) أكثر من تخطيطه لمجتمع ينهض فى الواقع الراهن ، رأى ضرورة مثل هذا الاتساق ، ولكنه افتقد القسوة عند أتباعه المتأخرين ليصروا عليه . فبينما كان يقول إن كل فرد يجب أن يتحول ، وأنه يجب أن تستبدل بملكاته الخاصة به ملكات غريبة عنه ، فمن المشكوك فيه أنه توقع تنفيذ مثل هذه المهمة بالفعل .

ولم يكن الأمر كذلك عند ماركس ، وقد يمثل ذلك مغزاه الحقيقى كنبي فى أزماننا،فأصحاب النظريات السياسية الكلاسيكية قد انشغلوا بمشكلةالتوفيق بين التعدد الفردى فى الجنس البشرى ، وفى جعل البناء الاجتماعى صالحاً للناس كما هم . بينما ماركس يجعل الطبيعة البشرية صالحة للبناء الاجتماعى ، وبينما يستمد الآخرون تنظيم المجتمع من طبيعة الإنسان يستمد هو طبيعة الإنسان من تنظيم المجتمع .

لقد كان « ماركس » و « إنجلز » يعتقدان أن المقدمات التى نبدأ بها ليست مقدمات عسفية ، وليست عقائد بل مقدمات واقعية يمكن للمرء أن يستخلص منها مجردات فى الخيال فقط فهى أفراد حقيقيون ، تشبه أفعالهم والشروط المادية لحياتهم ، الأفعال والشروط التى وجبت من قبل ، وتلك

التى نجمت عن فعلهم . ويترتب على هـذا أن هذه المقدمات تقبل التحقق منها بإجراءات تجريبية خاصة . (١٥) هـذه الدعوى تمثل تناقضاً قد يبعث البهجة بالتأكيد فى نفس مؤلف «آليس فى بلد العجايب» Alice in Wonderland لقد كان «ماركس» أسير الفكرة المجردة للمنطق التجريبى ، ولكن التطبيق ظل مجهولا له . فعاش منعزلا فى عالم الأفكار . بحيث كان عاجزاً عن أن يقرأ من واقع الدليل التجريبى ، بافتقاره إلى النزعة التجريبية . وينطبق هذا بالمثل على مزاعم العقيدة الماركسية اللينينية الحاضرة فى أن تكون علماً.

لم يكن «ماركس» دارساً للناس كمخلوقات من لحم ودم وإنما كان يقيم فى بيته وحده مع تجريداته النظرية ، ولم يكن الكيان الإنسانى الجذرى فى نظره هو الفرد ، وإنما الطبقة . فلم تكن الأذواق ، والآراء ، والمواقف الفردية تعدو من حيث جوهرها أن تكون وظائف للطبقة الاجتماعية التى كان ينتمى إليها . ويتضمن هـذا أن تكون أذواق وآراء ومواقف كل عضو من أعضاء الطبقة مماثلة تماماً لمثيلتها عند كل عضو آخر . لقد افترض ماركس مثلا أنه لم تكن هنالك فوارق قومية أو ثقافية بين أبناء البروليتاريا فى العالم . هنا كانت صورة مجتمع خلية النحل،فإذا كانت الوقائع التجريبية والوقائع الوجودية تناقضها ، وإذا كان بعض أعضاء البروليتاريا مختلفين فى الواقع الراهن عن البعض الآخر ، فإن الوقائع تخضع لتصحيح تنهض به الصفوة المثقفة التى تنظم كحزب . وإذا كان بعض البرولبتاريين لا يفكرون على النحو الذى يكون مفروضاً أن يفكر عليه كل البروليتاريين طبقاً للنظرية ، فلا بد أن يكون ذلك بسبب كونهم قد خدرهم المستغلون ، وأغواهم الدين (أفيون الشعوب) وضللتهم النزعة المثالية أو النزعة العاطفية البرجوازية . فينبغى من ثم إيقاظهم بالوعى الطبقى الخالص ، وإفهامهم ما تكون عليه نظراتهم الحقيقية وما يحتاجون إليه بالفعل . إن مهمة الصفوة المثقفة هى أن تجعل «وعياً لمن يكون بغير وعى» .

وتبعاً لهذه النظرية فإن الإنسان النمطى ، وهو إنسان ذو طابع ثابت ، هو نسخة كربونية لأى إنسان آخر ، وهو خال من الفروق الفردية ، يمثل الحالة السوية الخالصة للمجتمع الإنسانى . إن التنوع الفردى مرض ينبغى البرء منه بالدعاية ، بنشر العقيدة ، بعلاجه بالطريقة التى اتبعت مع كلب بافلوف ، بغسيل المخ . فعلى الوقائع أن تأتى منسقة مع التجريد الماركسى. وإذا لم تكن البروليتاريا فى الواقع الراهن ما ظنه كارل ماركس وهو منعزل فى قاعة المطالعة بالمتحف البريطانى ، فينبغى أن تأتى على نحو ما صاغها فكره (١٦) .

إن ما تعنيه نبوءة ماركس هو أنه زودنا هنا بإجابة نظرية كاملة عن المأزق السياسى الجذرى فى المجتمع الضخم ، وللدولة المؤسسة على « إرادة » الجماهير . فكيف نحافظ على النظام والانسجام فى مجتمع صناعى صاخب يضم مئات الملايين أو أكثر من الأفراد ، وليس بينهم اثنان متماثلان ،وكلهم قد يدعون المشاركة فى الحكومة . إن إجابة « ماركس » هى : بأن نجعلهم جميعاً سواء ، أن نبنيهم من جديد طبقاً لنموذج واحد (فكرة الملاءمة) .

فحين يكون كل عضو من أعضاء الدولة عدلا للآخر ، فسيكون رأى أحدهما هو رأى الجميع ، وحينئذ لن تؤدى كثرة عددهم أياً كان هذا العدد إلى أدنى خلاف . ولن تتملك الحيرة أحداً بصدد الأغلبيات والأقليات ، وبصدد مشكلات الحصول على الرضا والموافقة ، وبخصوص بلورة إرادة عامة فى هذا الموضوع أو ذاك . سيكون هنالك إجماع على أوسع نطاق وعلى أضيق نطاق على حد سواء . وإذا كان سرير بروكروستس Procrustes لا يصلح للناس كلهم ، فلنشكل الناس بحيث يصلحون لهذا السرير . إن ما فى هذا الحل من إطلاق وبساطة قد يفسر القوة الحقيقية للماركسية . إن اختلاف

الفلاسفة الليبراليين حول كيفية جعل سرير واحد صالحاً لمثل هذه الكثرة من الأشكال الفردية جعلهم عاجزين عن أن يأتوا بما يقارن بما أتى به « ماركس » . إن حل « ماركس » لم يأت بشيء أللهم إلا أنه نفخ الروح فى أشد النظم استبداداً .

تلكم هى نهاية الجهاد الذى حررت به الشعوب من الملوك فانتقلت سلطة الملوك إليها .

٥ — « ومن ثم فالنزعة الليبرالية توفق بين نقاء التصور وبين الحفاظ على حقوق الأفراد والأقليات المعارضة » .

لقد كان على السياسة أن تتعامل مع العالمين معاً ، العالم الوجودى والعالم المثالى . والمشكلة هى أن يوضع الاثنان معاً موضع الاعتبار ويعطى كل منهما قدرة . لقد شغل العرف التحررى الليبرالى بالواقع الوجودى للفرد ، بطريقة لم تحدث للعرف اليعقوبى ، فالمقدمة التى يستند إليها العرف الليبرالى هى أن أسمى القيم تكمن فى الفرد من حيث هو كذلك ، ولا تنفصل عنه . إن الفرد هو الذى تشكلت صورته عند الخالق لا الأمة ولا الدولة ولا المجتمع . والنفس ، وهى قبس من الألوهية ، وملكة العقل — أياً كان ما يؤثره الإنسان لتسميتها — داخلة فى كل فرد ولا يمكن تجريدها .

هذا العرف الليبرالى ينبثق من العرف اليهودى المسيحى كما تطور فى النهاية متأثراً بصبغة الفكر اليونانى . إن الإله البدائى فى التوراة قد أدان الناس بالجملة ولكن الخلاص من هذا الهلاك الجماعى الذى حمله يسوع إلى جيل أشد تبصراً واستنارة كان خلاصاً فردياً ينهض به الفرد . فليس فى العقيدة المسيحية ما يوحى بأن نفوس الجماعات ستخضع ليوم الحساب .. وحتى سقراط وأفلاطون فكرا فى هذه الحدود . فإذا كانت الجماعة المثالية

التى رسمت خطوطها فى الجمهورية تجعل الفرد خاضعاً لدولة ذات سلطان ، فما ذلك إلا لأن الدولة بدورها تخضع لحكومة الفلاسفة الذين يستطيعون وحدهم أن ينقذوه من الفساد الذى قد يقع فى حمأته ، ويمكنهم وحدهم هدايته إلى خلاصه الفردى . ولكن الخير القائم فى الفرد لا يزال خيراً فطرياً . وفى « فيدون » نجد سقراط هادئاً واضحاً فى اعتقاده بأن الدولة ، وإن كانت تستطيع أن تفعل ما تشاء ببدنه ، لا يمكنها أن تمس نفسه التى هى الخير النهائى.

والرجال الذين يمثلون العرف اليعقوبى الماركسى مبتدئين بـ « روسو » كانوا مصلحين يعنون برفاهية الجنس البشرى ، ومع ذلك فلم يكونوا نموذجاً للإنسانيين ، فلم يتأثروا لما تعانيه الكائنات الإنسانية الفردية ، بل ولم يحسوا بوجود تلك الكائنات . ويحكى عن أحد المصلحين البارزين من الجناح الأيسر فى زماننا أنه حين وجه انتباهه فى أثناء زيارته لبلد متخلف إلى جمهرة من الناس على شفا الهلاك جوعاً ، نظر إليهم لحظة نظرة شاردة ثم استدار قائلا « آه » ، إن المشكلة أضخم من هذا وحده !!! . ثم شرع فى إيراد إحصاءات عن نسبة السعر الحرارى لكل ١٠٠٠ نسمة .

وحين اهتم « روسو » بتربية الجنس البشرى لم يبال بتربية أبنائه . وثمة شخصية فى إحدى مسرحيات « إدناسنت فنسنت ميللاى Edna St.Vincent Millay تقول « أنا أود الخير لبنى البشر جميعاً ، أنا أحب الإنسانية ولكنى أكره الناس » .

فههنا نموذج نفسانى اشتد ساعده فى عصورنا الحديثة . وفى العرف الماركسى الليفينى تستنكر النزعة الإنسانية فى العرف المسيحى استنكاراً صريحاً على أنها « عاطفية برجوازية » . ويفسر هذا التناقض التام بين ألوان العنف وضروب القسوة التى يعامل بها الشعب باسم سعادته ورفاهيته .

٦ — « إن التوتر بين النزعة الليبرالية عند اليسار، والنزعة الليبرالية عند اليمين ظهر منذ بداية الثورة الديمقراطية » .

ومنذ القرن الثامن عشر حتى يومنا، كان هناك ميل نحو مجتمع ليبرالى، وكان التفكير الغالب بين الليبراليين هو أن يتجهوا ببطء، ولكن بتثبت نحو اليسار . فكل ألوان التراضى مع قاعدة الأغلبية، وكل الضمانات التى تتخذ ضدها — مثل الاقتراع المحدود والانتخاب غير المباشر واتخاذ القرار بما هو أكثر من الأغلبية البسيطة، واستقلال القضاء، والتحديد الدستورى لسلطان الحكومات على الأفراد — كل هذه الضمانات بدأت تضعف وتتهاوى . فقد كاد الرأى العام الجماهيرى أن يغدو عاملا أشد هيمنة وتحكما . ونظرية الحكومة النيابية التى تقدم بها « بيرك » Burke فى خطبته للناخبين فى بريستول وهى أن رجل الحكومة المنتخب ينبغى أن يمارس حكمه الخاص الذى لا يقيده قيد على الموضوعات التى تعرض له، قد أخلت السبيل للنظرية القائلة بأن رجل الحكومة المنتخب يجعل حكمه لاحقاً لرضا الناخبين .

إن الموقف الذى يكاد أن يكون يعقوبياً أو الموقف الليبرالى اليسارى، له من البداية ميزة البساطة، فى ميله إلى أن يجعل زعم الثورة بأن «الشعب» يشكل كياناً معنوياً يجسم الفضيلة، وفى تأييده لتصور نوعين يمكن دمجهما بيسر، وهما الأغلبية والأقلية، وفى اجتذابه للشعب (المرشح الذى يعلن ثقته فى الشعب أقرب إلى الفوز فى الانتخابات من ذلك الذى يقر بازدرائه للعامة) . ولما كانت سلطة الدولة قد انتقلت من أيدى أولئك الذين يحرصون بوعى على تكوين أقلية، إلى أيدى أولئك الذين يحرصون على تكوين أغلبية، فقد ضعف موقف المدافعين عن حماية الأقلية وحق المعارضة . وبينما نحن جميعاً أعضاء أقليات لا حصر لها، فإننا ميالون إلى التوهين من

شأن مثل هذه العضوية ، ولم يكن واضحاً دائماً لأولئك الذين يستطيعون من بيننا أن يندمجوا فى الأغلبية القوية المتزايدة ، السبب فى أن ما هو خير خيراً كافياً لتلك الأغلبية ينبغى أن يكون بنسبة كافية لكل فرد . ففكرة الصفوة فكرة نابية . ومن ثم فنحن نرى ما قد يكون دائرة طبيعية للديمقراطية الليبرالية ، من حقوق الأقلية إلى قاعدة الأغلبية ، تستحيل فى النهاية إلى نزعة استبدادية دعية تجسم التصور اليعقوبى لنوعين : « الشعب » و « أعداء الشعب » .

هـذا الميل الطبيعى (الذى نجد صورته متمثلة فى تاريخ أثينا القديمة والجمهورية الرومانية) قد اشتد ساعده بفضل النتائج الإحصائية والاجتماعية للثورات العلمية والتكنولوجية التى حدثت منذ القرن الثامن عشر . فالصناعة التى تنتج على نطاق واسع ، وهى التى تستخدم العمال كجماعات لا كأفراد ، تتطلب من الموظفين اقتراباً من الآلية ، وهم أشبه بالآلات الحاسبة . وكثرة السكان كنتيجة لإطالة العلم للحياة البشرية ، وإقلاله من عدد الوفيات بين الأفراد ، قد كتلت الناس بعضهم على بعض ، وحفزت الإنتاج على النطاق الواسع لميسرات الحياة ، وبذلك قل التنوع فى البيئات . ونزوح الناس من الريف إلى المدن الجديدة الكبرى ، إلى جانب ازدحامهم ، قد جعلهم خاضعين لبيئة صناعية تفتقر إلى الاتساع والتنوع فى الطبيعة . لقد وسع الراديو والتليفزيون توسيعاً ضخماً المجال الذى يمكن فيه لمؤتمر واحد أن يمارس تأثيره على أذهان الناس . وبازدياد اتساع المشروعات الخاصة والعامة ، وبتضاعف مشكلات الإدارة واشتداد تعقدها ، نمت البيروقراطيات الكبرى وهى تعتمد فى أدائها لوظيفتها على الاتساق فى صفوفها . ومشكلة الحصول على رضى شامل كقاعدة لاتخاذ القرارات وللعمل فى البيروقراطيات الحكومية وفى الفروع المختلفة

للحكومة وفى ملايين الناخبين — اقتضت استبعاد أصحاب الأذهان المتميزة وهم الذين يقفون لا محالة حجر عثرة فى سبيل الحصول على الرضى فى المستوى الوحيد الذى يمكن الوصول إليه ، وهو مستوى الذهن المشترك .

لقد ذكر ذلك أحد المستشارين الإداريين بصراحة مستحبة وهو الدكتور روبرت ماكورى Dr. R Mc Murray حيث قال : « إن الذكاء الذى يزيد عن الحد يعرقل تصريف الأمور اليومية ، لأنه يعوق الاتساق والقبول » (١٧) .

كل هذا يمضى بنا إلى القول إن الظروف المادية والاقتصادية للخلية لاتلبث أن تتجه إلى إنتاج الظروف الاجتماعية للخلية . وقد يمكن للمرء أن يتصور يوماً تبرر فيه الوقائع الإجراء الماركسى الذى يشتق الطبيعة البشرية من تنظيم المجتمع أكثر مما يشتقها بطريقة أخرى .

وفى مثل ملابسات كهذه تطور العلم والتكنولوجيا فى الديمقراطيات الغربية تطوره فى الدول الشيوعية ، وهناك أجهزة جبارة لإنتاج العقل الجمعى ، فالإعلان الحديث يسنده الإنفاق عن سعة ويعززه علم النفس ، وقد ملك زمام مبدأ الفعل المنعكس الشرطى إلى الحد الذى يمكن الثقة بقدرته على أن يحدد اختيار الأغلبية فى دائرة واسعة من الموضوعات . وبتعاون التربية مع العلاج النفسانى وعلم الاجتماع (وتكاد تتعامل أيضاً مع التليفزيون) أخذت على عاتقها إنتاج شبان حاصلين على درجاتهم العلمية متكيفين تكيفاً طيباً مع البيئة أكثر من عنايتها بإنتاج المثقفين الممتازين . فأولئك المتكيفون تكيفاً طيباً مع البيئة هم الذين يوافقون بيسر ، والذين يمكن أن يندمجوا مع الذهن الجماعى ، وقد وجهت كل هذه التطورات نحو إقامة قاعدة أغلبية لاتنازع ، بعد القضاء على الأقليات .

فقد نكون على خطأ إذن إذا نحن افترضنا أن الحل اليعقوبى للمأزق السياسى الحديث كان قاصراً على الأقطار الشيوعية فله دائماً جاذبية قوية فى الديمقراطية الغربية وبخاصة فى المدن الكبرى التى تسيطر عليها ، حيث لاسم « ماركس » من السحر ماله فى الأقطار الشيوعية وفى البلاد التى تحررت حديثاً من الاستعمار ، هنالك صورة يعقوبية ماركسية لتصور النوعين تصم المستعمرين السابقين بأنهم « الشعب » وحكامهم السابقين بأنهم « أعداء الشعب » . إن للشعار الماركسى جاذبيته ، هنالك حيث لا تستطيع فلسفة « لوك » أو « بيرك » أن تناقشه .

كل هذه الاعتبارات ، وهى اعتبارات ليست فى صف مستقبل النزعة الليبرالية،قد تعطى أولئك الذين يعتزون بقيمة الفرد أساساً لليأس.وقديكون لهذا اليأس مايبرره ، ولكننى لا يمكننى أن أتقبله . وبينما يزودنا التاريخ بشواهد مؤسفة على مايمكن أن تجريه الدولة اليعقوبية من تحولات فى الفرد فإن مثل هذه الشواهد كما زودنا التاريخ بها ، تحمل المثل المأثور عن برترام وولف Bertram Wolfe وهو « ما أن تفك القيود عن الناس حتى يميلوا للعودة إلى الشكل الإنسانى » .

(١٤)

١ — دون أن نحاول رسم خط بين الأسطورة والدين ، يمكننا أن نوجه النظر إلى مايجرى من تحول على آلهة وأبطال أى شعب فى المجرى الطويل لتطوره . فقد تنقسم شخصية مع الزمن إلى عدة شخصيات ، أو تندمج شخصيتان فى شخصية واحدة ، كما اندمج القديس نقولا فى الأب كريسماس . وقد يتغير إله أو بطل تغيراً تاماً مع الوقت،وقد يقترب حثيثاً من اللوغوس (أى الله) .

والتصور السائد اليوم عن إله بالغ القدرة ، والعلم ، ولا سبيل إلى معرفته ، هو نتاج تطور أساسى من تصور مختلف عنه أبعد اختلاف ، مثله فى الأصل « يهوه » فى التوراة ، وكما تظهر الفقرة فى سفر التكوين لم يكن يهوه بالغ العلم كما لم يكن معصوماً فحين أراد أن يعرف ما كان يجرى على الأرض كان عليه أن يسير عليها بقدمين وأن ينظر إليها بعينين . وكان قادراً على أن يفعل وهو غاضب ماندم فيما بعد على أنه قد فعله .

وبمقتضى العرف الموغل فى القدم ، كان انقسام الجنس البشرى إلى أمم يقف كل منها فى وجه الآخر نتيجة لروح العداء التى ثارت فى يهوه بعد عصيان آدم ، ذلك لأن « الله أسف لأنه جعل على الأرض إنساناً » وإذ أخرج الإنسان من الجنة ، لم يلبث أن وجد نفسه مخلوقاً مضيعاً ، ليس محروماً من رعاية يهوه الأبوية فحسب بل ومعرضاً لعدائه المر أيضاً . ولم يكن يتاح للإنسان أن يستمر فى البقاء لولا عطف استثنائى خصه به « نوح » . ولكن أبناء « نوح» كان عليهم أن يتولوا أمر أنفسهم وأن يشقوا بسواعدهم طريقهم على الأرض . فى هذه الملابسات فعلوا أفضل مما تنبأ به « يهوه » . ولما كانت لهم جميعهم « لغة واحدة وكلمات قليلة » فقد كانوا قادرين على أن يعملوا معاً من أجل بناء حضارة مشتركة ، وقد راع هذا « يهوه » حين هبط فى النهاية ليرى ما كانوا ينهضون به ، فقال : « لتعلم أنهم شعب واحد ، وأن لهم لغة واحدة ، وهذا هو فقط مقدمة لما سينهضون به ولا شىء مما ينتوون فعله بمستحيل عليهم . تعال ولنهبط إليهم ولندخل اللبس فى لغتهم . بحيث لن يتمكنوا من أن يفهم أحدهم حديث الآخر » . وعلى هذا فقد وزعهم يهوه على سطح البسيطة ، وتخلوا عن بناء المدينة .

فهنا فى الفصل الحادى عشر من سفر التكوين بداية العلاقات الدولية . فإلى تلك النقطة لم يكن هنالك يهود ولا مصريون ولا فلسطينيون ،

ولا فرنسيون ولا روس ولا صينيون ولا مسلمون ولا هندوس، ولم يكن هنالك لغة الأورال الألطية ولا لغة آرية، ولكن من تلك اللحظة وقع الكل فى الفوضى والاضطراب واصطدمت الأغراض بعضها بالبعض الآخر .

وإذا فهمنا « يهوه » ككائن له مطالبه ، وقد أحبطت هذه المطالب ، فنى وسعنا أن نشعر بتعاطف نحوه . إن فشل الإنسان هو فشل « يهوه » أيضاً . فقد خلق السماوات والأرض وخلق الكائنات الحية تبعاً لأنواعها، وفى نهاية هذا كله خلق الإنسان فى صورته على شاكلته . وخيب الإنسان ظنه ، وفى هذا لم يضع الإنسان وحده بل ضاعت أيضاً مملكة يهوه الوحيدة ، فهو إذ ساق عباده بعيداً ووزعهم فى مختلف الأنحاء ، فقد حطم ما كان فى يوم ما مملكته الخاصة . بيد أن حاجته إلى عباد له بدت واضحة خلال هذا التاريخ . هذا هو السبب فى أن « نوح » قد أنقذ . فمن الفصل الحادى عشر وما بعده نرى « يهوه » يحاول أن يقيم بين أمم البشرية المتناثرة أمة واحدة ستكون أمته هو ، وقد اختار إبراهيم أباً لمثل هذه الأمة ، واختار ابن إبراهيم الأكبر يعقوب ، ليكون مؤسس هذه الأمة .

وإحدى مشكلات « يهوه » بعد التشرد من « بابل » هى أنه للمرة الأولى كان عليه لأول مرة أن يقاتل الآلهة الخصوم الذين انتشروا فى الأرض بعد أن فقدت وحدتها وتكاملها وحين أخلى شعب واحد الطريق لأمم كثيرة أخلى مذهب الإيمان بإله واحد الطريق لمذهب تعدد الآلهة .

ويظهر النص بوضوح أن الكتاب الأصليين لمعظم العهد القديم اعتبروا إله بنى إسرائيل هو الإله الوحيد بين عدد من آلهة القبائل المتنافسين . وفى الأصل العبرى كان ماثلا فى اسم علم، بوجه عام « يهوه » أو « يوحنا » . وقد اتبع مترجمو الملك جيمس سابقة راسخة منذ زمن طويل بالاستعاضة

بكلمة اللورد أو أحياناً « الله » عن اسم العلم هذا ، وقد برر ناشرو النص الأصلى المراجع استمرارهم على هذا الفرض على أساس أن استخدام أى إسم علم لله الواحد الأحد ، كما لو كان ثمة آلهة آخرون لابد أن يتميز عنهم ، هو استخدام انقطع فى اليهودية قبل عصر المسيحية وهو لا يتلاءم بالمرة مع الإيمان الكلى للكنيسة المسيحية (١٨) .

ولم يكن دين أقدم اليهود دين توحيد لإله واحد Monotheistic بل توحيداً لإله من بين عدة آلهة monolatrous فقد اعتقدوا فى وجود آلهة عديدين ولكنهم عبدوا واحداً منها ، إلههم القومى « يهوه » . (١٩) ونزعة توحيد إله من بين عدة آلهة عند قدامى اليهود أخلت السبيل تدريجاً لنزعة التوحيد خلال تطورهم مع أن ثمة آثاراً متخلفة لازالت باقية إلى اليوم فيما تبقى من الاعتقاد بأن الله الواحد الأحد هو أيضاً إله قومى بمعنى أن أمة اليهود هى أداته المختارة .

لقد كان شغل يهوه الشاغل بعد التشتت من بابل هو منافسة الآلهة الخصوم ، الذين سدوا عليه منافذ الهرب وهددوا سلطانه . وقد واصل القتال لحفظ سلطته ، بينما وجد أبناء إسرائيل الفرصة سانحة للإفلات من فظاعة حكمه بالتماسهم حماية خصومه . (٢٠)

فبعد أن قسم العالم إلى أمم يواجه بعضها البعض كما جاء فى الفصل الحادى عشر من سفر التكوين أصبح يهوه نفسه قومياً خالصاً ، فشعبه موضع رعايته ومسئوليته الأخلاقية وعدالته ، أو ما يمكن أن يطلق عليه اهتمامه الإنسانى . وهو لا يعنيه أمر أهل الأمم الأخرى ، شعب الآلهة الخصوم من حيث هم أيضاً إنسانيون يجرى عليهم الشقاء والحزن والحب بين بعضهم والبعض الآخر ، والتعلق بأوطانهم ، ومن حقهم المطالبة

بالعدالة والرحمة. ولا ينبغي أن يكون ضيقنا بأخطاء « يهوه » أشد من ضيقنا بعثرات « زيوس » فهو مثل « زيوس » فى افتقاره إلى العلم بكل شيء ، والقدرة على كل شيء التى يقرنها اليهود والنصارى اليوم بالله الواحد الأحد .

٢ — حيث كان لتصور الشخص المعنوى نتائج تنطوى على شقاء إنسانى لا يميز ، كان هنالك دائماً أفراد مثل «إبراهيم» تخامرهم شكوك مباغتة عنه . ومع أن مثل هذا الفرد قد يتقبل الحكم القائل بأن « سدوم » قد أذنبت ، ما دام هذا الحكم تتبعه القضية القائلة بأن « سيدوم » قد هلكت ، فإن تصور الشخص المعنوى ينهار فى ذهنه مفسحاً الطريق لصورة أشد حيوية عن أفراد من لحم ودم ، شيباً وشباناً ، أمهات وأبناءهن ، صبيان وبنات يلعبون فى الطرقات ، أطفالا نياماً أو أطفالا يتعالى صياحهم . هؤلاء هم الذين يحسون بالعذاب . إن سيدوم تجريد، وهى من حيث هى كذلك لا يمكن أن تتعذب على هذا النحو . وحين بدا العذاب أدرك « إبراهيم » فجأة من الذى سببه بالفعل . ثم عن صواب أو عن خطأ أخذ على عاتقه مهمة الكلام .

والضيق الذى استشعره « إبراهيم » قد وجد طريقه إلى التعبير مراراً وتكراراً عبر العصور . فحين ارتكب الملك داود الخطيئة ضد « يهوه » بحصر بنى اسرائيل ، سلط يهوه الوباء فهلك سبعة آلاف رجل من بنى إسرائيل . وبعث يهوه ملاك الموت إلى بيت المقدس ليدمره ... ورفع داود عينيه فرأى ملاك يهوه واقفاً بين الأرض والسماء شاهراً بيده سيفه على بيت المقدس. ثم قال « داوود » لـ « يهوه » : « ألم أكن أنا الذى أمرت بحصر الناس ؟ فأنا الذى ارتكبت الخطيئة وانحرفت بشدة نحو الشر. ولكن هذه الأغنام ماذا فعلت؟ إخفض يدك ، إنى لأبتهل إليك ، أيها اليهوه إلهى ، كن

عندى وضد بيت أبى ولكن لاتدع النازلة تنزل بعبادك » .

إن أطول وأعمق سجال عن تصور الخطيئة الجماعية نجم عن نظرية الخطيئة الأصلية فى اللاهوت المسيحى ، وهى نظرية تضع البشرية كلها فى دور سدوم، وتبعاً لها فجميع الناس يحملون وزر عصيان آدم . وهذه الخطيئة وهى جاثمة على رؤوس الجميع، تبلغ من الخطورة حداً يستحق معه الجميع العقاب بالاحتراق فى نار جهنم إلى الأبد . (٢١) وحتى الطفل الوليد حديثاً ، والذى يموت لحظة مولده ، يستحق هذا التعذيب الأبدى . (٢٢)

وإذا أسسنا تفكيرنا على مقدمة إبراهيم لوجدنا أننا من ثم نتساءل كيف يؤخذ شخص على أنه مسئول عن أى فعل ارتكب خارج سلطان إرادته . وقد أثار بلاجيوس Plagius هذا السؤال منذ القرن الخامس ، وقد دحضه أوغسطين فى كتابه :

De peccatorum meritiso et remissione et de baptismo parrulorum

ثم وجه بعد ذلك الانتباه إلى الحكم الوارد فى كتاب أوغسطين «الدين الحق» De veral religione القائل بأن « الخطيئة هى شر إرادة إلى حد أنه حيثما لاتكون هنالك إرادة لاتكون هنالك خطيئة» . وكانت استجابة أوغسطين فى رسالته Retractionum التى كتبها قرابة نهاية حياته يقول فى جزء منها « وحتى مايسمى خطيئة أصلية عند الأطفال، وإن كانوا لم ينعموا بعد بممارسة الإرادة الحرة ، تسمى خطيئة إرادية دون مالبس ، مادامت تعقب الإرادة الشريرة لأول إنسان وهى بطريقة ما وراثية » .

وينطوى هذا على أن الخطيئة كانت عملا صادراً عن الإرادة الحرة اقترفه كيان يؤلفه كل من آدم والطفل على حد سواء . فهى ليست بتحرى الدقة فى القول عصيان آدم أو الطفل. وإنما هى عصيان الإنسان ، فإذا كان لابد من سجنى لجريمة قد أرتكبها، أليس من التناقض أن أدافع عن نفسى ، أن أقول

إنه مادامت يدى اليمنى هى التى قامت بالعمل ، فلا ينبغى أخذ اليسرى بجريرتها ؟ وإذا كانت البشرية شخصاً واحداً ، أليس من التناقض بالمثل أن تجرى تمييزات أخلاقية بين الأجزاء التى تتألف منها ؟

يذكر لنا جيرمى بنتام « أن الطبيعة جعلت الجنس البشرى تحت حكم سيدين الألم واللذة» (٢٣) ولكن إذا سئلنا أين نحس على الدقة بالألم واللذة، فينبغى علينا أن نجيب بأن كل شخص مادى يحس بهما إحساساً منفصلا . ولن يمكن أن تكون هنالك إحساسات باللذة والألم تحسها البشرية ولا يحسها الأفراد الذين يؤلفونها .

ومن جهة أخرى فأنا كشخص مادى ، إسم جمع ، شأنى شأن الدولة . فبدنى مؤلف من خلايا ينتظمها نظام واحد . ولكن إذا شكتنى إبرة فما الذى يحس الألم ؟ وهل الخلايا التى تحتك احتكاكا مباشراً بالإبرة شعور مستقل بالألم فيها ؟ ليس هنالك مايبرر الظن بهذا . فالشعور بالألم ينتمى بالأحرى إلى الكيان الذى أسميه «أنا» ،وشعورى بمكان الألم ليس مماثلا لشعور محلى بالألم.

وأستخلص من هذا (١) أن الجنس البشرى ، وأنا خلية واحدة من خلاياه ، لايحس اللذة أو الألم (٢) أن الخلايا التى أتألف منها لاتحس اللذة أو الألم . فهذه الإحساسات يمارسها فقط شخص مادى أو فردى لا كل أشمل يمثل هو جزءاً من أجزائه ، وكذلك لايمارسها أى جزء من أجزائه المكونة له . فالوعى هو مايميز الأشخاص الأفراد عن كل شىء آخر ويجعل مستحيلا إنكار وجودهم — مثلما أنكر « بيلى » الوجود الحقيقى للجماعات .

فهنالك من ثم حد فلسفى ترد إليه مكانة الفرد . وربما كان « بيلى » . على صواب أو على خطأ فى إنكار الوجود الحقيقى للجماعات . ولكن من الواضح أنه مخطىء فى إنكار الوجود المنفصل للأشخاص الأفراد ، بمعادلتهم بخلايا الجسم الحيوانى .

إن الحد الفلسفى الذى يمكن أن ترد إليه مكانة الفرد يشكل بالمثل حداً يمكن أن ترتفع إليه مكانة الشخص المعنوى المؤلف من أفراد . فتكامل الكل محدود باستقلال أجزائه .

(١٥)

١ — وقد أوضح ويلسون أكثر من مرة،أنه لا يمكن أن تقوم للسلم قائمة مع الإمبراطور وحكومته .

ففى رسالة للبابا فى ٢٧ أغسطس سنة ١٩١٧ ، بعد أن قال : « إن هدف هذه الحرب هو تخليص الشعوب الحرة للعالم من التهديد ومن القوة الراهنة لجهاز عسكرى ضخم تديره حكومة غير مسئولة » كتب ما يلى : « هذه القوة ليست هى الشعب الألمانى ، وإنما هى الحاكم الجائر لهذا الشعب ، ونحن لا يعنينا كيف وقع هذا الشعب العظيم تحت سيطرته ، أو خضع بحماس مؤقت لسلطان أغراضه ، وإنما يعنينا أن نثبت له أن تاريخ سائر العالم ليس رهن إشارته .

وبمنطق صريح واتساق عقلى لفكر واع يندر أن نجد له مثيلا فى السياسة الدولية ، ألح الرئيس ويلسون عمداً على الشروط التى لابد منها لقيام السلام كما تصوره فى ذهنه . فعندما كان حكام ألمانيا ومواطنوها بالمثل ، مستعدين لإنهاء الحرب فى أكتوبر ١٩١٨ رد « ويلسون » بمذكرة قال فيها : « . . يجد الرئيس من واجبه أن يقول ، دون محاولة تلطيف ماقد يبدو قارصاً من كلم ، أن أمم العالم لا تثق ولا يمكنها أن تثق فى كلمة أولئك الذين فرضوا إلى الآن سيطرتهم على السياسة الألمانية . وأن يبين مرة أخرى أن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية فى إبرامها للسلم وفى محاولتها القضاء على أضرار هذه الحرب ومظالمها ، لا يمكنها أن تتعامل مع أحد اللهم إلا الممثلين الحقيقيين للشعب الألمانى الذين يؤيدهم سند دستورى صحيح كحكام حقيقيين

لألمانيا . وإذا كان لابد لها من أن تتعامل مع القادة العسكريين والأرستقراطيين الملكيين فى ألمانيا الآن ، أو إذا كان عليها أن تتعامل معهم بعد ذلك بمقتضى الالتزامات الدولية للإمبراطورية الألمانية ، فلا بد لنا أن نطالب لا بمفاوضات للسلام بل للتسليم » .

وليس الحظ فى العادة حليف الخطط التى تضعها الحكومات مهما بلغت من دقة وضبط ، فقد جرت الأمور على ما تهوى القلوب . إن محاولة النظام الإمبراطورى أن يتحول بذاته إلى حكومة برلمانية من أجل الاستجابة لشروط ويلسون ، قد دهمتها ثورة شعبية طوحت بهذا النظام بتمامه ، ودفعت بالعاهل إلى المنفى ، وأقامت حكومة نيابية لجمهورية « فايمار » الجديدة . وفجأة لم يعد هناك عدو ، بمقتضى تشخيص ويلسون للعدو ، وبقى بعد هذا احتضان الشعب الألمانى المحرر .

ولو صح استدلال « ويلسون » ، لما كان هنالك سبب لتحميل نظام فايمار أخطاء الإمبراطور أكثر من تحمل لويس الثامن عشر لأخطاء نابليون . وفى وسع الألمان والفرنسيين والإنجليز والأمريكيين عندئذ أن يجلسوا حول مائدة المؤتمر كأصدقاء متساوين ليس بين بعضهم والبعض الآخر نزاع . ثم يمكن بعد هذا أن يبرم السلم على أساس الشروط التى اشترطها ويلسون حين قال : « إن السلم بين المتكافئين هو وحده الذى يمكن أن يبقى » .

لقد كان ذهن « ويلسون » ذهناً مركباً ، فقد كان صاحب نظرية سياسية ، كما كان زعيماً سياسياً . وباختياره الخط الذى اتبعه فيما اقتبسناه من أقواله لم يكن يغيب عن فطنته — فيما يبدو لنا — الفوائد الإستراتيجية التى يمكن أن تأتى إذا أمكن إقامة وتد بين الشعب الألمانى والحكومة الألمانية . ولكن هذا لا يفضى مع ذلك إلى الشك فى إخلاصه أو فى علاقة الخط الذى

اتخذه بإمكان إبرام السلام بمجرد كسب الحرب .

وينبغي أن نوجه الانتباه إلى أنه لا « ابراهيم » ولا « داود » ولا « ويلسون » يمكنه أن يمضى بمنطق « بيلي » إلى أقصى مداه . فلقد وجد « إبراهيم » من الحكمة ألا يقترح الصفح عن « سدوم » من أجل أقل من عشرة أفراد صالحين ، ويبدو أنه لم يكن هنالك أى تفكير فى القضاء على الخاطئين فى « سدوم » وحدهم (ربما لأن فنون التدمير فى ذلك الزمن كانت فى مستوى يثير من الصعوبات التكتيكية ما لا يمكن التغلب عليه) . فكون « يهوه » طلب من « داود » ألا يعاقب أهل بيت المقدس لخطيئة هو وحده الذى اقترفها ، لا يوحى بأن العقاب ينزل عليه فقط ، ولكن ينزل فقط عليه وعلى بيت أبيه . و « ويلسون » فى الفقرات التى استشهدنا بها استعمل بياناً بليغاً تمثل فيه الشعب الألمانى تمثلا ضمنياً على أنه شخص معنوى قادر على أن يريد وألا يريد أشياء معينة .

٢ — « فلم يعقد سلم مع الممثلين الشرعيين للشعب الألمانى سنة ١٩١٩ — إذا كان تعريف السلم هو اتفاق خالص لحفظ العلاقات الودية على أساس من المساواة » .

وفى كتاب بعنوان : « نهاية الحرب ومعاهدات السلام » صدر فى لندن سنة ١٩١٦ (عامين قبل نهاية الحرب ، وثلاثة أعوام قبل إبرام اتفاقية فرساى) كتب « كولمان فيلبسون » Coleman Phillipson ، معرفاً معاهدة السلام تعريفاً فنياً فى حدود فقهية : « إذا أمليت الشروط على المحارب المنهزم انهزاماً تاماً ، بالاختيار المطلق للمنتصر ، فإن ما ينجم عن ذلك لا يمكن أن يشار إليه ، إذا تحرينا الدقة فى القول ، على أنه معاهدة : أنه إملاء لمطالب من طرف واحد . إن كل معاهدة للسلم بالمعنى الخالص يجب أن يكون لها طابع مزدوج ، فيجب أن تتضمن إذعاناً متبادلا وإن لم يكن

متكافئاً . وحتى فى أقدم العصور حين كان هنالك إقرار بالمنتصر ، وحين كان فى بعض الأحوال أشد عتواً من المنهزم ، نجد مثل هذه القيود يلتزم بها المحارب المنتصر ، بحيث يلتقى فى منتصف الطريق مع الدولة المهزومة . إن غاية معاهدة السلم ليست هى وقف الحرب فحسب ، بل منع تجددها أيضاً . وهذه الغاية الأخيرة تتم بواسطة مساومة تحسم مطالب كل جانب وادعاءاته .

ويمضى « فيليبسون » بعد ذلك ليستشهد بحجة القرن الثامن عشر «فاتل» Vattel على النحو الآتى : « .... مادام من الشنيع استمرار الحرب أو المضى بها حتى تفضى إلى أقصى دمار لأحد الجانبين ، وما دام لا بد لنا — وإن تكن القضية التى نرتبط بها قضية عادلة — أن نيمم أفكارنا على المدى الطويل نحو حفظ السلام ، كما ينبغى أن نوجه مقاييسنا للإبقاء على هذه الغاية التى فيها بلسم للداء ، فليس ثمة وسيلة أخرى تبقى أللهم إلا الوصول إلى تراض تحترم عنده جميع مطالب ومآسى الجانبين معاً ، ويضع حداً لكل المنازعات باتفاق تتوفر فيه العدالة والإنصاف بقدر ما تتيح ذلك الملابسات . وفى مثل هذه الاتفاقيات ليس ثمة قرار يعلن فى صف قضية الحرب أو فى صف تلك الخصومات التى تنشأ منها تصرفات العدوان المختلفة ، كما لا يوصم أى من الجانبين بأنه ظالم . . . . . » (٢٤)

(١٦)

وإذ كان المنتصرون فى ١٨١٤ و ١٨١٥ ، يعيشون فى عصر من الانتقال السريع ، فإن لهم العذر كل العذر ليضطربوا فى أفكارهم عن الملاءمة . فلم يكن الأمر قاصراً على أن فى العالم الذى نشأوا فيه ، كان على « أبناء الشعب » أن يكونوا سلبيين سياسياً وصاغرين . فتصورات الدول المذنبة ، والدول التى ينبغى أن تحاكم وتعاقب لم تكن تنتمى بالفعل إلى مثل هذا العالم . فلا أهمية لكون فرنسا تحت حكم لويس الرابع عشر قد منيت

بالهزيمة الساحقة . فالمنتصرون لم يكادوا يفكرون سواء فى عقاب فرنسا أو فى عقاب لويس شخصياً ، بقطع رأسه أو إسقاطه . وكان من الممكن أن يفكروا أيضاً فى إعادة التوازن الأوروبى الذى تؤدى فيه فرنسا دورها ، وكان من الممكن للويس أن يتوقع البقاء على العرش كحاكم شرعى لفرنسا بالحق الإلهى ، سواء أكان محتالا أم لم يكن .

وكانت حالة نابليون أقل وضوحاً . فقد كان فى الجوهر مغتصباً فى صفوف طبقة النبلاء الأوروبيين ، ولكن الإمبراطور الإسكندر إمبراطور جميع الروس قد عانقه فى « تلسيت » سنة ١٨٠٧ ، ووهبه إمبراطور «هابسبورج» فرنسيس الأول ، ابنته مارى لويز لتصبح إمبراطورة . وقد أعاد نابليون النظام والضبط إلى فرنسا بعد فوضى الثورة ، وكان ذلك إنجازاً يستحق الإكبار فى أعين المنتصرين . لقد كانت هنالك ، إذن ، فكرة جادة ، لتركه على عرش فرنسا .

ولكن دعواه لم تكن لتقف فى حدود المشروعية فى وجه دعوى عميد بيت البوربون ، الذى أعيد بناء على توسط « تاليران » من منفاه فى إنجلترا واعتلى عرش فرنسا ، بلقب الملك لويس الثامن عشر بفضل الله . وقد عادت فرنسا تحت حكم البوربون المشروع على الرحب والسعة إلى أسرة الأمم . أما صهر الإمبراطور الهابسبورجى الذى نحى عن العرش الذى اغتصبه ، فقد منح جزيرة إلبا ، مملكة له يمكنه أن يواصل فيها التمتع برتبة ملك أوروبى .

ويعتبر هذا بتطبيق موازين القرن العشرين معاملة رقيقة لفرنسا ونابليون معاً . ومع ذلك ، فحين كشف نابليون مرة أخرى عن خلقه كمغامر مغتصب معتد ، بالعودة إلى فرنسا وانتزاع العرش من الملك لويس الثامن عشر ، وحين عاد إلى تعبئة الشعب الفرنسى لغزو أوروبا ، وحين منى بالهزيمة مرة أخرى فى المعركة ، عامله المنتصرون إذ ذاك برقة أقل .

فقد أخذوه أسيراً إلى جزيرة سانت هيلانه فى جنوب الأطلنطى ، حيث أصبح سجيناً عزيز الجانب ، ولكنه لم يعد ملكا .

لقد انصرف النظر فى معاهدة السلم بباريس سنة ١٨١٤ عن بعض المطالب الثقيلة التى كان من الممكن أن تجبر فرنسا على الإذعان لها « والآن وقد عادت فرنسا تحت رعاية حكومة ملوكها ، فهى تؤكد الأمن والاستقرار لأوربا» . وبعد عودة نابليون من « إلبا » أعلن الحلفاء أنهم كانوا لا يقاتلون فرنسا بل الإمبراطور ، فالسلم يمكن إذن أن يصان بتنازله عن العرش . وقد وقعوا أيضاً بياناً « التزموا فيه بمساعدة لويس الثامن عشر بكل قوتهم » (٢٥)

واتفاقية السلم الثانية بباريس التى أبرمت بعد عودة نابليون المؤقتة من « إلبا » قد قلبت الاتفاقية الأولى رأساً على عقب ، واحتوت بعض ألوان القسوة التى لم تكن فى الاتفاقية الأولى . ولكنها مع ذلك لم تبدل فى الحقيقة وهى أن فرنسا بعد عودة حكم البوربون ، سرعان ما استردت مكانها المشرف بين القوى العظيمة التى تملك زمام مصائر أوروبا وتجعل نفسها مسئولة عن حفظ السلام فيها .

(١٧)

١ — «لأن جميع المنتصرين كأبناء لأجيال مابعد الثورة ، نسبوا أعمال الدولة من إلى إرادة الشعب (فى حالة الحلفاء الغربيين) أو (فى حالة الاتحاد السوفيتى) إلى إرادة أعداء الشعب » .

إن التصريحات المأخوذة عن الرئيس روزفلت ، تمثل التصور الديمقراطى الليبرالى للشعب باعتباره مجموع سكان الدولة . ولكن التصور اليعقوبى يفصل الأنواع على أساس الطبقة أكثر مما يفصل بينها على الخطوط القومية . ومن حقنا أن نندهش من حكام الاتحاد السوفيتى إذا توعدوا « الشعب » أكثر من توعدهم « لأعداء الشعب » فى أى مكان .

والواقع أن المرء ليجد أن « ستالين » لم يقم بالمرة بالنظر للعدو على أنه كيان واحد ، كما فعل الأمريكيون والإنجليز أعضاء التحالف ضد المحور . فهو لم يتوعد «شعب» ألمانيا أو إيطاليا ، أو « الأمة » الألمانية أو الإيطالية ، أو «ألمانيا» أو «إيطاليا» . والفقرة التالية تبين كيف أن العدو كان متوحداً فى عينيه ، وتوحى باختلاف الروس عن الديمقراطيات الغربية فى تفسير اتفاقيات مابعد الحرب ، اختلافا نابعاً من الاختلاف فى فهم هوية الأعداء زمن الحرب . وهو إذ يوجه « خطابه » لسوفييت موسكو فى نوفمبر سنة ١٩٤٢ يقول : « فى حديث مع الجنرال التركى « أركيلت » نشر فى صحيفة « جمهورية » Gumhuriet التركية قال هتلر — ذلك الوحش الآدمى — « سندمر روسيا » بحيث لن يكون فى مستطاعها أبداً أن تنهض من جديد . وقد يظهر هذا واضحاً وإن يكن سخيفاً . فليس هدفنا أن ندمر ألمانيا ، ذلك لأنه من المستحيل تدميرها ، كما أن من المستحيل تدمير روسيا . ولكن الدولة الهتلرية يمكن تدميرها وينبغى القضاء عليها . ومهمتنا الأولى هى فى الواقع أن ندمر الدولة الهتلرية وملهميها .

« وفى نفس الحديث مع ذات الجنرال ، مضى هذا الهتار آكل لحوم البشر يقول : « سنواصل الحرب إلى أن تنقطع روسيا عن أن تكون لها قوة عسكرية منظمة » ، وقد يظهر هذا واضحاً أيضاً وإن كان ينم عن أمية وجهل . فليس هدفنا أن ندمر كل قوة عسكرية منظمة لألمانيا ، فكل إنسان مثقف سيفهم أن هذا ليس مستحيلا فقط بالنسبة لألمانيا استحالته بالنسبة لروسيا ، بل وأيضاً ، أمر لايحبذه المنتصر من وجهة نظره . ولكن جيش هتلر يمكن تدميره وينبغى القضاء عليه . ومهمتنا الثانية هى فى الواقع أن ندمر جيش هتلر وقواده » .

فى هذه النظرة اليعقوبية كل ما كان مطلوباً لإقامة السلم هو تطهير بلاد

المحور والبلاد الأخرى فى شرق أوروبا المرتبطة بها من « أعداء الشعب ». فما يكاد هذا يتم ، وما تكاد سلطة الدولة فى هذه البلاد توضع فى « أيدى الشعب » حتى يستتب السلام .

٢ — « ففى الحرب العالمية الثانية أدار الحلفاء عملياتهم العسكرية وخططوا أوضاع مابعد الحرب على أساس المقدمة التالية : وهى أن العالم كان مقسما بين « الشعوب المحبة للسلام » و « الشعوب المعتدية » . وكلنا قد اعتدنا منذ الصبى الباكر أن نقسم الجنس البشرى إلى مقولتين طبيعيتين تقفان وجهاً لوجه . وقد تقمصنا إحداهما وهى إنسانية محبوبة ، بينما جعلنا الأخرى موضوع جزعنا وكراهيتنا . وماهية الحياة تتجلى فى تفكيرنا صراعاً بين الإثنتين . وقد تمثل ذلك فى حكاياتنا للأطفال وفى أدبنا الدرامى عامة. فلهذا الأدب فى معظم الأحيان مغزاه عند القارئ بقدر مايكون فى مستطاعه أن يجعله يتقمص أبطاله ، ويحس إحساسات الهلع والاستنكار التى يثيرها فيه الأشرار .

هذا التصور لنوعين « نحن » و « هم » ، يدخل عامة نطاق التاريخ ، فى ذلك السجل الطويل للارتباط والصراع بين الأشخاص المعنوية . فالصبى الأمريكى وهو يتعلم الثورة الأمريكية فى المدرسة ، يفكر فيها كصراع بين الأخيار والأشرار . وإذ يقرأ قصص الإنجيل لايجد غضاضة فيما يلقاه الكنعانيون على أيدى « جوشوا » ومضيفيه ، إذ أنهم بعيدون عن أن يكونوا من نوعه . فهم يمثلون فى خياله نوعاً جانحاً شريراً . ولنفس السبب لايستشعر الهلع لدمار « سدوم » .

هذا التصور لنوعين ينحو نحو الهيمنة على العلامات الدولية فى كل عصر . ومن ثم حين يتقاتل اليونان والبربر فإننا — كما قال سقراط — « سنصفهم كأعداء طبيعيين يشن بعضهم الحرب على البعض الآخر ، ونخلع

على هذا النوع من العداء اسم الحرب — ولكن إذا كان هذا الوضع بين يونان ويونان ، فإننا نقول إنهم أصدقاء طبيعيون ، ولكن فى هذا الأمر المفترض يكون اليونان فى حالة سقيمة من الصراع المدنى ، ونجعل لهذا النوع من العداء اسم الفتنة . » (٢٦) وكثير منا يطبق نفس التمييز بصفة جوهرية على حالات الشقاق بين الحكومات الشيوعية ، مثل المنازعات العادة التى حدثت بين السوفييت والحكومات الصينية ، ونقول إنها « منازعات عائلية » أكثر منها منازعات بين أعداء طبيعيين . وهذا هو السبب فى أننا ندمجها فى نوع واحد يواجه نوعاً آخر هو نوعنا .

وفى حدود النوعين نظرت النصرانية إلى الإسلام ونظر الإسلام إلى النصرانية فى وقت ما . وفى هذه الحدود نظر الشيوعيون إلى « الاستعماريين الرأسماليين » ونظرت الأمم على جانبى الأطلنطى إلى الشيوعيين .

هذا التمييز الذى لم نفكر فيه عامة كما يوجد فى أذهاننا ، مؤسس على اختلافات نزعم أنها متأصلة فى النوعين على التوالى ، تأصل السم الزعاف فى الأفعى . وذلك هو السبب فى أنه يبدو سليما أن يقتل كل أهل « سدوم » دون أن يكون هناك تساؤل عن أى منهم له ضلع فى الأفعال الآثمة . وذلك هو السبب فى أن « هتلر » وجد نفسه على حق فى ممارسة إفناء اليهود ، وذلك هو السبب فى أن الديمقراطيات الغربية لم تحس إلا ندماً ضئيلا عند إلقاء القنابل الذرية على اليابانيين .

واليهودية والمسيحية معاً تدعوان إلى أنه ينبغى للإنسان أن يعتز بنوعه وفى حالة اليهود القدامى نوع الإنسان يعنى أمته . والأمر السادس الذى حمل إلى موسى فى سيناء « لا تقتل » لا يطبق خارج تلك الأمة . وكما أنه لم يكن يعنى الانقضاض على حشرة أو لطم بعوضة ، فكذلك لم يمنع أبناء « يهوه » من أن يقتلوا أبناء « تشيموش » Chemosh غريمه . وفى حالة اليهود

والنصارى المتأخرين ، نجد أن النوع الذى ينتمى إليه الفرد له معنى أوسع بوجه عام ولكن ذلك المعنى كان لا يزال أقل من أن يكون معنى كلياً . فقد نحى مثلا الكفار أو أولئك الذين يتصورون على أنهم أبناء الشيطان . ولكن حتى إذا جعلنا الاسم يرادف «كل الجنس البشرى» لكان لا يزال علينا أن نواجه مسألة كيف نعرف كل الجنس البشرى .

واليوم نجد أن الإنسان من الناحية العلمية يشكل نوعاً : هو النوع Sapiens من الجنس «إنسان» Homo وتبسط مشكلتنا فى الحقيقة التالية وهى أنه فى حدود هاتين المقولتين جميع أنواع الإنسان Homo الأخرى مثل «الإنسان السولينسيز» H Soloensis قد انقرضت . وإذا كان الإنسان «السولينسيز» لا يزال يدب على الأرض ، لأثيرت بالتأكيد مسألة ما إذا كان إنساناً أخاً لنا أخاً «للسابينز» ، ما إذا كان منطوياً فى أخوة الإنسان فى كنف أبوة الله .

والحق أن الناس الذين يعيشون اليوم ، يمثلون كلهم نوعاً واحداً باقياً . ومن ثم فالتعريف العلمى أو اللاهوتى للإنسان لا يثير أى مشكلة عملية . فلا أحد يخاطر بالقول بأن «هوتنتت» Hottentot بقدر ما يختلف فى السحنة عن الأوروبى (الذى يتفق الكل على أنه إنسان) ليس إنساناً . ولكن ربما كان هنالك أكثر من نوع حين كان المسيح يدعو دعوته ، وحتى فى الذكرى الحية اليوم .

لقد كان أشد الناس بدائيـــة فى العصور الحديثة هم التسمانيون ، ولا زال هنالك أشخاص تجرى فى عروقهم دماء خالصة منهم يعيشون فى هذا القرن . (٢٧) وبعض علماء الإنسان يذهبون إلى حد اعتبارهم منتمين إلى نوع مختلف عن نوعنا هو الإنسان التسمانى Homo Tasmanianus . والمسيحيون الأوروبيون الذين استوطنوا إستراليا والذين عبروا المياه

الضيقة إلى جزيرة تسمانيا ، واكتشفوا هناك التسمانيين ، لم يكونوا علماء ولا رجال لاهوت . فيبدو أنهم والتسمانيين لم ينظر بعضهم إلى البعض الآخر بطريقة غريزية على أنهم إخوانهم فى البشرية . لقد كان التسمانيون نماذج بدائية للإنسانية (إذا كان ذلك هو التعبير الصحيح عنهم) يمثلون فى مستوى التطور سكان أكواخ ما قبل التاريخ وربما نوع « إنسان الكرو ماجنون » . وربما كان من الشاق على المسيحيين أن يقيموا اتصالا وإحساساً متبادلا بالجماعة معهم باعتبارهم حيوانات مفترسة — أو مع أية حيوانات مفترسة أخرى . وما حدث بالفعل هو أن التسمانيين أشعلوا النار فى مخازن المسيحيين ، وخرج المسيحيون لمقاتلة التسمانيين .

لقد كان هؤلاء المسيحيون أفظاظ القلوب ، ولكننا لسنا بحاجة إلى الظن بأنهم مجردون تماماً من التقوى المسيحية . فرب الدار الذى يقتنص التسمانيين فى وقت فراغه ليعد الأرض للاستيطان ، قد يذهب إلى الكنيسة ويقيم الصلاة بانتظام . وقد يرعى زوجته وأبناءه . وقد يمد يد العون إلى جاره فى محنته ؛ وقد يحب أقرانه من الناس . ولكنه لا يعتبر التسمانيين إخوانه فى البشرية .

وإذا ألممنا بجميع الأفراد الذين عاشوا ، بما فى ذلك أولئك الذين عاشوا ، وسطاً بين الناس المحدثين وبين أشد العصور بدائية للحياة الموغلة فى القدم فليس هنالك عالم حياة يمكن أن يحد حدوداً « للجنس البشرى » أللهم إلا بطريقة تعسفية كأمر من الأمور التى تقتضيها اللغة . ولقد تعددت فروع الحياة العضوية فى تطورها باستمرار لا بخطوات متعاقبة ، كما تنطوى على ذلك مقولاتنا الإسمية عن الجنس والأنواع (٢٨) . ويضع هذا مشكلة ما إذا كان المرء يفكر فى الإنسان كنوع متميز بالنفس . هل للإنسان « السولينسيز » نفس ؟ فإذا كان له ، فهل لأنواع جنس

« الاسترالوبيتيكوس » Australopithecus نفوس ؟ يمكن للمرء أن يخاطر بالقول بأن أسلافه الأناسي الحدثين كانت لهم نفوس فى لحظة معينة من تطورهم أو أن ثمة عنصراً للنفس كان متضمناً فى الحياة منذ البدء .

والسؤال هو ما إذا كان هنالك أكثر من جنس بشرى واحد . من الواضح أن مجموعة الإنسان « السابينز » قد تفرعت فى تطورها وتعددت فروعها . ونرى النتائج فى أطراف الفروع التى توجد اليوم . فأطراف الفروع التى تمثلها الأجناس المتنوعة تختلف فى الخصائص البدنية ، ومن ثم يجب أن نفترض أنها تختلف بالمثل فى الخصائص النفسانية (وبخاصة لو تقبلنا وجهة النظر العملية الحديثة التى لا تقيم أى حد فاصل قاطع بين البدنى والنفسى) . ومن الجائز أنه مادام فرع واحد أقصر قامة من فرع آخر ، أو فرع واحد أشد حيوية من فرع آخر ، فكذلك فرع واحد قد يكون أشد عدواناً من فرع آخر : وإن كانت تعبيراتنا هنا مفتقرة إلى الدقة العلمية . فإن تصور الأمم « المحبة للسلام » و « الأمم المعتدية » قد يمثله — وإن كان تمثيلا تقريباً — حقيقة واقعية أنثروبولوجية . وربما كانت ألمانيا « أمة معتدية » بوراثة الجنس ، وفرنسا « أمة محبة للسلام » .

إن ما نحاول أن نقوم به هنا هو معادلة تصور النوعين المتقابلين الذى يهيمن على تفكير الناس وسلوكهم فى الجماعات ، بفوارق تكوينية ممكنة بين هذه الجماعات . ومع ذلك ففى اللحظة التى نشرع فيها فى هذه المحاولة نواجه جميع الأمثلة التى قسم فيها هذا التصور الجنس البشرى على خطوط لا تطابق تقسيماتها العنصرية . ويتمثل التصور خير تمثل فى التصريحات المتكررة لأولئك الذين كانوا يتحدثون باسم حلفاء الأطلنطى فى الحرب العالمية الثانية ، وهو أن العالم كان منقسما بين « أمم محبة للسلام » و « أمم معتدية » . وعندما نسأل ما هى الأمم التى كان متصوراً انتماؤها إلى أحد

النوعين قيل إن الولايات المتحدة ، والمملكة المتحدة ، والاتحاد السوفييتى ، والصين تنتمى للنوع « المحب للسلام » بينما ألمانيا وإيطاليا واليابان تنتمى للنوع « المعتدى » فهنا تقسيم ضعيف الصلة بالتمييز العنصرى المفترض .

وإذا نظرنا للسجل الطويل للصراع الإنسانى ، وهو الذى لعب فيه تصور النوعين دوراً متسلطاً ، فإننا نخرج عامة بنفس النتيجة السلبية التى خرجنا بها فى الحرب العالمية الثانية . فالصراع بين الجماعات يندر أن تكون له خطوط عنصرية . فالأسباب الدينية والسياسية والاقتصادية للصراع تلوح أعم بكثير : على الأقل فى العصور التاريخية . وبالتالى فأولئك الذين يمثلون تصور النوعين المتقابلين لم يكن فى وسعهم ، إلا فى النادر ، أن يفعلوا أكثر من أن يوحوا بطرائق مبهمة غير مؤيدة أن لهذا التصور أساساً تكوينياً .

٣ — ووصف « مورلى روبرتس » Morley Roberts للشعب الألمانى كشخص معنوى تآمر فى السر على العالم هو الوجه المقابل للدعاية المضادة للصهيونية فى ألمانيا ، التى وصفت اليهود كشخص معنوى يتآمر فى السر على العالم . فلو نظرنا للألمان أو اليهود كحقائق وجودية واقعية ، لاستحال القول بأن عشرات الملايين يمكنهم أن يجتمعوا بالفعل ليتآمروا فى السر .

وفى نهاية الباب الثانى القسم ١٤، لاحظنا أن « الحد الفلسفى الذى يمكن أن نرد إليه مكانة الفرد يشكل بالمثل حداً يمكن أن ترتفع إليه مكانة الشخص المعنوى المؤلف من أفراد ، فتكامل الكل محدود باستقلال أجزائه ومستر « روبرتس » فى الاستشهاد المشار إليه قد لجأ إلى حيلة بلاغية : فقد قدم صورة استعارية فى ثياب حقيقة حرفية . فلئن كان من الممكن مقارنة الناس بالخلايا البروتوبلازمية التى تؤلف الكيان العضوى الحيوانى ، فهم ليسوا كذلك فى الواقع الحرفى . ذلك لأن الخلايا البروتوبلازمية ليست أشخاصاً

فى وضعهم الكامل ، وليست لديهم القدرة للحركة الذاتية وليست لديهم أية إرادة ولا أية قوة للإحساس بكيانهم . ونحن حين نتحدث عن الناس كخلايا لجسم حيوانى ، فإننا نفعل مانفعله حين نتحدث عن « البحر الصاخب » . ولكن حين بنى « روبرتس » بادعائه أن استعارته حقيقية حرفية حجة التكوين العضوى فإن الأمر أشبه باقتراح معاقبة البحر لأنه يغضب . فهو يأخذ أخذاً حرفيا كناية فى القول ليس لها أى سند من الواقع .

٤ — « فى سنة ١٩٤٥ جعلت نظرية مسئولية الشعب السلام مستحيلا حتى بعد اختفاء الحاكم من على المسرح » .

وفى الحرب العالمية الثانية لم يكن ثمة محاولة واعية متدبرة لتحديد العدو كما فعل « ويلسون » فى دور « إبراهيم » خلال الحرب العالمية الأولى . ولكن ميثاق الأطلنطى (١٩٤١) تضمن أن العدو كان « حكومة هتلرية لألمانيا وحكومات أخرى متحالفة معها » . . . . . . » وجعل هدف الحلفاء « القضاء النهائى على الطغيان النازى » ، ووعد على الأقل بتكافؤ معين فى الفرص الاقتصادية لجميع الدول « منتصرة أو منهزمة » بمجرد إصابة هذا الهدف .

ومع ذلك فنى « ميثاق الأطلنطى » نجد تعبيراً عن التصور القائل بأن الأمم منقسمة انقساماً طبيعياً . وهناك إشارة إلى تجريد « الأمم التى تهدد أو قد تهدد بالعدوان» من السلاح حين تضع الحرب أوزارها ، وفى الطقس العقلى لتلك الفترة لم تكن هنالك حاجة لتحديد الطريقة التى يتم بها التعرف على مثل تلك الأمم مادام كل إنسان يعرف من قبل ماهى .

وفى خطاب مذاع ليلة الكريسماس لسنة ١٩٤٣ قرأ الرئيس « ترومان»

درساً من التاريخ : « بعد الهدنة سنة ١٩١٨ ذهب بنا الظن إلى أن الفلسفة العسكرية لألمانيا قد سحقت ، وجاش أملنا بذلك ، ولما كنا قد امتلأت جوانحنا بالعطف الإنسانى فإننا أنفقنا السنوات الخمس عشرة التالية دون تسلح ، بينما كان الألمان ينتحبون مطالبين الأمم الأخرى بأن تسمح لهم بالتسلح بل وأن تعينهم أيضاً على ذلك ، وقد عشنا سنوات عديدة طويلة بآمال نقية فى أن تتعلم الأمم المعتدية النازعة للحرب ، وأن تفهم وأن تطبق نظرية السلام الذى يصدر عن النية الخالصة . إن التجارب التى تمت بحسن قصد وأفضت إلى أسوأ مصير فى السنوات الماضية لم تعد تصلح للعمل ، إن أملى ألا نحاول هذه التجارب مرة أخرى . فإذا كان على شعب ألمانيا واليابان أن يدرك إدراكاً تاماً أن العالم لن يسمح لهم أن يثيروا الحرب من جديد ، فمن الممكن ومن المحتمل فيما آمل ، أن يتخلوا عن فلسفة العدوان » .

(١٨)

١ — « التجريد هو تجريد العدو ، والواقع الوجودى هو واقع كل إنسان » .

روت لى سيدة يابانية ، كانت تقيم فى مدينة يابانية صغيرة حين دخلت فرق الاحتلال الأمريكية ، حادثة تصور القضية الإنسانية فى هذا الفصل .

فقد كان الشعب اليابانى الذى أصبح يعتقد فى أن الأمريكيين وحوش ضارية ، ينتظر مجيئهم فى فزع . وثمة جماعة من النسوة كن يقفن فى ساحة السوق ، حين جاءت تعدو نحوهن امرأة تصيح وتضحك فى آن واحد . وذكرت لهن أنها رأت أول أمريكى . فبينما كانت تسير فى شارع ما ، رأت شخصاً طويل القامة فى بزة جندى أمريكى . وحدثتها نفسها أن تفر بعيداً عنه . ولكنها إذ تذكرت كبرياءها وشرفها كيابانية ظلت واقفة فى مكانها ، وإن كان قد انتابها خوف شديد .

ثم حدث شيء غريب . رفع الأمريكى قبعته ، وكان شعره ذهبياً وابتسم لها فى هدوء ، وكانت عيناه زرقاوين . وكانت ابتسامة مشرقة لم تكن متوقعة جعلتها يخطر لها فجأة خاطر غريب ، وفجأة ذكرت لصديقاتها أنها تتمنى لوكان لها ابن على هذه الصورة .

٢ ـ وثمة مأزق أخلاقى متضمن فى تناقض العالمين . يمكن تصوره بأن نتخيل مايمكن أن يحدث لو أنه فى محاكمات « نورمبرج » بعد الحرب العالمية الثانية سيق الشعب الألمانى بأسره إلى المحاكمة من حيث هو الكيان الذى اعتبره قادة الحلفاء منذ البداية مسئولا عن الحرب . فسنجلس فى كراسى القضاة ونفرض أسوأ المتهمين أعنى هتلر ممثلاً على وجه التقريب الموافقة الإجماعية للشعب الألمانى ، الذى أيد سياسته تأييداً ساحقاً .

فما هى التهمة المحددة التى نوجهها الآن للأمة الألمانية ؟

إن الأمة الألمانية متهمة بشن حرب عدوانية ، وهو عمل أعلنت محكمة « نورمبرج » العسكرية (التى كانت تصدر أحكامها بالفعل فى سنة ١٩٤٥-٤٦) أنه « جريمة دولية عظمى » . وبالنظر إلى جميع الشواهد لن نستطيع نحن القضاة ، إلا بمشقة ، العثور على مذنب . ولدينا سابقة وافية فى إعلان جماعة كهذه مذنبة . تلك السابقة ترجع إلى حكم « يهوه » على « سدوم » ، وتتمثل بعد ذلك سنة ١٩١٩ فى المادة ٢٣١ من معاهدة فرساى التى أبرزت أن ألمانيا (مستقلة عن نظام الحكم فيها) كانت مسئولة عن الحرب العالمية الأولى . والحق أن ألمانيا تأتى أمامنا كمعتد ثان ، ويمكننا أن نفترض أن الحكم الذى نصل إليه هو أنها مذنبة للمرة الثانية . وإذ استقر رأينا على الذنب فماذا نفعل نحن القضاة بصدده ؟ من المفروض أن مهمة القضاة تحقيق العدالة . والعدالة تتحقق حين يأخذ كل ذى حق حقه : المذنب مايستحقه من عقاب ، والضحية ما تستحق من تعويض . وألمانيا كشخص معنوى قد اقترفت ما ينظر إليه

رسمياً على أنه جريمة (كبرى) . فماذا يستحق مثل هذا الشخص ؟ أليس هو ما يقره القانون الجنائى فى أشد البلاد تقدماً ، أعنى العقوبة القصوى : عقوبة الإعدام ؟ فسنكون مصيبين على التأكيد من حيث العدالة الخالصة ، مع تنحية كل اعتبار آخر من اعتبارات الضرورة العملية أو الرحمة ، إذا فرضنا على ألمانيا نفس الحكم الذى فرضه « يهوه » على « سدوم » .

وإلى هنا قد ربطنا أنفسنا بالعدالة فى جانبها المجرد فقط . ومع ذلك فمند هذه النقطة يغدو من الشاق على الأشخاص الذين تقدموا فى طريق المدنية مثلنا أن يحولوا بين الجانب الآخر وبين أن يفرض ذاته على وعيهم . فنحن ميالون إلى أن نجد « إبراهيم » الكامن» فينا ، يبدأ عند هذه النقطة يعارض « يهوه » ، فإن كان الحكم يوضع على أساس التجريد ، فإننا نرى أنه ينفذ على أشخاص أفراد محسوسين على أناس من لحم ودم ، نساء وأطفال . والسؤال الذى ألقاه « إبراهيم » على « يهوه » ، والذى جعل يهوه يتوقف فترة على الأقل ، يلقى علينا الآن . وحتى السيد « مورلى روبرتس » ـ ذلك الإنجليزى المتمدن الذى دافع عن القضاء على الأمة الألمانية — قد يرغب فى أن يتأمل عند هذه النقطة ، قضية تستهدف إعفاء الأطفال فى سن الثانية من هذا الحكم أو إذا نظرنا إليهم كطبقة مجردة فلن يحرك « روبرتس » ساكناً . وحين يثور السؤال عن طفل رضيع يساق إلى المحكمة بين ذراعى أمه وهو بالطبع لايعى شيئاً عن الخطأ وعن الشر ، سيتهافت تصميمه كما انهار تصميم (كوريولانوس) Coriolanus أمام نداء أمه . وكذلك شأن قاذف القنابل الذى ألقى القنبلة الذرية على مدينة تبعد عنه آلاف الأقدام إلى أسفل ، ما كان يمكنه ، فى ظنى ، أن يتناول سكينه ليذبح حتى طفلا واحداً من أولئك الأطفال الذين هلكوا فى الانفجار الذى أعقب إلقاء القنبلة .

من هذه النقطة إذن ، تخلت الحقيقة المجردة عن مكانها للحقيقة المحسوسة

التى شقت طريقها ، فى النهاية ، إلى قاعة المحكمة . ونحن القضاة نرى أمامنا أفراداً يتعاقبون . هؤلاء الأشخاص ، حين نراهم عن كثب ، هم أشباه لنا دون منازع ، وربما ليسوا تماماً كالصور المجردة التى كانت لدينا فى الذهن . فهم ينتمون صراحة للإنسانية ، لا لنوع ما جانح أو شيطانى ، كما كان يمكن أن نتخيلهم فى ملابسات أخرى .

فالشعب الألمانى يمضى أمامنا الآن كأفراد . وقد يكون أول فرد يأتى ، طفلا فى الشهر السادس من عمره . ويبدو شاقاً علينا أن نشير بأصبعنا إلى هذا الجزء من الشعب ونتهمه بالاشتراك فى جرائم هتلر وهو لديه إثبات براءته لعدم وجوده فى مكان الجرائم التى ارتكبت ، فلم يكن قد خرج بعد إلى دنيا الخلق . وقد نعتبره مسئولا طبقاً للمبدأ القائل بأن خطايا الآباء يجب أن يقع وزرها على الأبناء ، وهو المبدأ المتمثل فى نظرية الخطيئة الأصلية . ولكن هذا المبدأ أشد ملاءمة حين نتناول الحقيقة المجردة منه ، حين نتناول طفلا معيناً يبتسم ويبكى كأى طفل من أطفالنا .

وتستدعى أمامنا بعد ذلك امرأة فلاحة عجوز من جبال الألب البافارية ، قد وجهها من صخر يجعل الابتسامة تغيض على ثغرها . وحين تسأل عما إذا كانت راضية عن إفناء اليهود ، تقول إنها لراضية عن ذلك فعلا ! هنا أيضاً إقرار بالذنب . ولكن يسألها بعضهم ما إذا كانت قد رأت يهودياً ، أو ما إذا كانت تعلم على أية شاكلة يكون ، فتبدى ضجرها من السؤال . فماذا لو كانت لم تر يهودياً بالفعل ؟ فالكل يعلم من هم اليهود . وسألتها المحكمة ماذا عساهم يكونون . وهنا تعرض صورة لليهود كروح شيطانى متنكر فى ثياب إنسان يعمل فى الخفاء مندوباً للشيطان ، لكى يخسف بمخلوقات الله . لقد ذبح اليهود « قابيل » وصلبوا المسيح ، وهى تقول إن من الممكن التعرف عليهم بأظلافهم المشقوقة إذا خلعت أحذيتهم من أقدامهم (وليس هذا أمراً

يسيراً) . ويثير هذا السؤال عما إذا كان لدينا بالفعل أية فكرة واضحة عما هي بسبيل تأييده من سياسة التخلص من يهود ألمانيا . وموقفها لا يختلف بالنسبة لسائر المسائل . فهي تحبذ الهجوم على بولندا لأن البولنديين ، كما أعلن هتلر يسومون النساء الألمانيات العذاب . (وهي بالطبع لم تكن في بولندا ولم تشاهد بعينيها ألوان العذاب !) . ومن أجل إنقاذ النساء الألمانيات زحف الجنود الألمان الشهام إلى بولندا . فمن واجب الرجال المخلصين أن يذودوا عن شرف نسائهم (٢٩) .

وليس هنالك حالات كثيرة تبلغ من التطرف مبلغ هذه الحالة . ومن جهة أخرى كان الطلاب العالمون بالعلاقات الدولية قلة في الشعب الألماني . وما يعرفه معظم الأفراد هو ما ترويه لهم السلطات القائمة . فهم يفتقرون إلى الأساس الذي تبنى عليه الأحكام الفردية المستقلة .

والمثل الآخر الذي نسوقه بعد مثل المرأة العجوز هو قائد الفرقة الموسيقية البدين في قرية في سكسونيا وهو في الوقت عينه حلاق القرية . لقد انضم هذا الرجل إلى الحزب النازي وامتثل لأوامره . لم كان ذلك ؟ لا يستطيع هو نفسه أن يجيب على ذلك بدقة . فليس لديه ملكة الاستنباط والتعبير الذاتي . ولكن عدداً من الأسباب تستشف أثناء مناقشته : فالجميع ينضمون لسبب واحد . وهو مثله مثل الناس في كل مكان يتمشى تمشياً أوتوماتياً مع بيئته . وهو لم يكن على أية حال فيلسوفاً سياسياً قادراً على أن يفكر تفكيراً ذاتياً . (وهو يكرر دائماً أنه ليس شخصاً متعلماً مثل قضاته، وينحني كلما قال ذلك) . ولا يشك أحد في أن هذا الشخص نفسه يمكن أن يكون مؤيداً للديمقراطية لو عاش في بريطانيا ومؤيداً للشيوعية لو عاش في روسيا . فالجريرة التي يؤخذ بها هي أنه يعيش في ألمانيا . لقد كان هتلر هو « الفوهرر » ، ومن الخيانة ألا يتبع الفوهرر .

ومع أن كل فرد من أفراد الشعب الألمانى يشكل حالة فريدة قائمة بذاتها ، فالجميع فى واقعهم الملموس يشكلون « الشعب الألمانى » ولكن ثمة طوائف أوسع (جماعات بالتشابه) تميز تمييزاً تقريبياً . فهنالك رجال ونساء كانوا يعارضون بقلوبهم « هتلر » النازى ، ولكن معظمهم لم يشاءوا أن يخاطروا بأنفسهم ليصبحوا شهداء إذا وقفوا موقف المعارضة الإيجابية (إن ما يبعث على الدهشة أن البعض منهم قام بذلك) . وهناك حالات أخرى وضع فيها الإنسان حياة زوجه وأبنائه فوق كل الاعتبارات الأخرى ، وأطاع النازى ليحافظ على وظيفته أو عمله . وهناك بعض حالات لشبان متحمسين متعصبين أصبحوا أنصاراً غيورين لهتلر ، يعتقدون (بكل حكمة المراهقة) أنه سيخلص البلاد فى النهاية من العناصر المتخاذلة الدنيئة ، وأنه سيحطم فى النهاية الأعلام الخسيسة التى صفدت عظمة ألمانيا الطبيعية . وأخيراً فقد كان بينهم عدد غير قليل من الأشخاص المثقفين لهم أذهان ممتازة تآمروا على بنى وطنهم من أجل السلطة الشخصية أو الثروة ، أو من أجل إشباع شهوات ضالة منحرفة . وأكرر أن عدد هؤلاء لم يكن بالقليل .

إن أى قاض يعرف الشعب الألمانى على هذا الوجه واحداً بعد الآخر سيجد بالتأكيد شروراً بغيضة فيه ، شرورا تضنيه وتثير غضبه . ولكن سبب ضناه وغضبه قد يكون بالأحرى أشد تعقيداً وربما لا يتضمن فحسب ما اكتشفه فى أشخاص غيره . فالواقع أنه كلما عرف نفسه معرفة أفضل كان من الأشق عليه أن يدين بقلبه أولئك الذين يمثلون أمامه للمحاكمة . ويستبعد أن يكون إقراره بدوافع كالشهوة والشراسة فى المتهمين مؤسساً فحسب على ملاحظته لمثل هذه الدوافع فى الغير .

وفى هذه الحالة يمكننا أن نتصور أن أولئك الذين يجلسون فى منصة

القضاء ليحاكموا الشعب الألمانى يمثلون أمة منتصرة : الولايات المتحدة الأمريكية أو بريطانيا العظمى . فماذا عسى أن يحدث الآن إذا سيق الشعب الأمريكى أو الشعب البريطانى للمحاكمة فرداً فرداً ؟ إن التسجيل الخارجى للواقع سيكون مختلفاً غاية الاختلاف . فسنجد قلة من الناس قد اضطهدوا اليهود وقلة قد دعوا إلى نظرية الجنس السيد ، وقلة استحثوا إذلال جيرانهم. ولكن إذا نظر المرء داخل قلوبهم فهل يمكن له أن يقول إن القدرة على تلك الأشياء لم تكن هنالك ؟ هل يمكن للمرء أن يجد الاختلاف أشد فى الخلق الجذرى للأشخاص هنا وهنالك ، أو فى طبيعة النزعات والعوامل الضاغطة عليهم فى الملابسات المختلفة لهذه البيئة وتلك؟ فكم من الأمريكيين كأفراد كان فى وسعهم أن ينادوا من أجل ديمقراطية ليبرالية فى ألمانيا النازية ؟ إن القاضى الأمين ينبغى أن ينتهى إلى الشعور بأن من واجبه أن يتجرد لهذه الأسباب من انتمائه إلى طبيعة إنسانية مشتركة ، لأن من المطلوب منه أن يصدر حكمه كما لو كان إلهاً .

إن تاريخ الانسان على الأرض قد يمثل لأذهاننا عامة كصراع بين الخير والشر . فتصور النوعين يتجه إلى توزيع الخير والشر بين الناس ، نوع خير ونوع شرير . والنظرة الأعمق هى أن كل فرد يحمل داخله الخير والشر معاً . فى الأخلاق التى بشر بها السيد المسيح لم يفعل أكثر من ذلك . وقد كتب « جيبون » مشيراً إلى الجدل الذى كان شائعا فى الفترة التى تناولها بالدراسة لقد كان كتاب تلك الأزمنة كتاباً أفظاظاً متحيزين يصبون الذنب كله على رؤس أعدائهم فصوروا المعركة على أنها معركة بين ملائكة وشياطين . وإن عقلنا الهادىء الرزين لينبذ فكرة قداسة كاملة أو رذيلة خالصة ، ويطبق مقياساً نزيهاً للخير وللشر على الشيع المتنازعة التى اتصفت بصفات الأرثوذكسية والهرطقة ...... فى كل

جانب يمكن أن يأتى الخلط من غير قصد ، وأن يكون الإيمان مخلصاً ، والعبادة جديرة بالثناء أو فاسدة .... إن الآراء الميتافيزيقية للأثانازيين (أتباع أثنازيوس Athnasius) والأريوسيين (أتباع أريوس Arius) قد لا يمكنها أن تؤثر على طابعهم الأخلاقى ..... (٣١)

ويمكننا أن نلقى السؤال على النحو التالى : هل كان دور أولئك الذين جلسوا على منصة القضاء فى ألمانيا فى ملابسات سنة ١٩٤٥ أن يتخلوا عن عدالة الله ؟ فإذا لم يكن الأمر كذلك ، أكان لهم بالأحرى دور أشد فاعلية يتمثل فى سحق كل عدوان جديد بالقصاص الرادع ؟ إذا سلمنا بهذا لأمكننا أن نلاحظ أن ليس هنالك قصاص يفرضه المنتصرون يؤدى الغرض مثلما تؤديه حقيقة الهزيمة ذاتها ، بكل ما يقترن بها من شقاء . بل قد يأتى هذا القصاص بعكس المقصود به . ولنستشهد بعبارات مراسل صحيفة فى برلين حين سئل بعد خمسة عشر عاماً ما إذا كانت سياسة المستشار أديناور فى التخفيف قصداً من عملية القضاء على النازية وترك الجرح يندمل مع الزمن سياسة حكيمة أم لا . أجاب المراسل : إن هذه السياسة كانت سياسة حكيمة إلى أبعد حد . فتخليص ألمانيا من النازية تخليصاً حقيقياً فعالا جرى أثناء المرحلة الأخيرة من الحرب ، وكان إلى حد كبير من عمل هتلر نفسه . ففى سنة ١٩٤٥ ماتت النازية كعقيدة سياسية فى ألمانيا . فالاضطهاد الشخصى لأنصارها السابقين العديدين لن يسعه إلا أن يعيدها إلى الحياة بإثارة اهتمام بالغ بالقضايا التى يدافع بها النازى عن أنفسهم » . (٣٢) إن لحظة النصر فى هذه الملابسات هى لحظة التسامح والتعاون مع الأمة المهزومة لاستعادة روحها المعنوية والاحتفاء بها من جديد فى الأسرة كابن بار عاد فى النهاية إلى البيت .

(١٩)

« فنحن جميعاً يكمن فى أذهاننا نمط من المنطق يعكس اللوغوس ولكن

تربة الظواهر الوجودية فى بيئتنا هى وحدها التى تخرج هذا النمط من مكمنه » .

وأى عرض ميتافيزيقى تقيده قيود النظرة الإنسانية يلزم أن يقيم تمييزات قد لا تظهر فى نظرة غير متحددة للعالم . وأنا أقول إن اللوغوس ينعكس فى الأشياء الوجودية ، وينعكس أيضاً فى أفكار الملاءمة التى تقيم فى أذهاننا . ومع ذلك فأذهاننا هى فى ذاتها أشياء وجودية بحيث قد يكون وصفاً كافياً للواقع أن تقول فقط إن اللوغوس ينعكس فى الأشياء الوجودية .

(٢١)

١ — « يفصح المنطق عن ذاته فى . . . . تفضيلنا الوقفات الموسيقية للأوكتاف على السباعى » .

عدد الذبذبات فى الثانية الناتجة عن نغمة من درجة معينة هى ضعف ما تنتج نغمة بأوكتاف أقل وهى نصف ماتنتج نغمة بأوكتاف أعلى . ومن جهة أخرى فإن عدد الذبذبات فى الثانية لكل نغمة منها يقع فى سلسلة من النغمات تتباعد بسبع درجات ولا تقسم عليها تماماً ، بل يتبقى جزء من ذبذبة ، وينتج عن ذلك تنافر بين النغمتين إذا ضربتا فى وقت واحد . وهنا يترجم منطق الرياضة إلى فوارق تدركها الأذن دون تحليل !

٢ — « هذا المنطق ، وهو ملك كل ذهن إنسانى بدرجة ما ، هو فى درجته ملك لأذهان الحيوانات الأخرى كذلك . فالطائر يفصح عنه حين يحتمى من العاصفة ... »

وما دام الطائر بتصرفاته ، يتنبأ بمعلول علة قادمة ، فهو يستجيب لمنطق العلة والمعلول حتى وإن كان عاجزاً عن التأمل والنظر العقلى ، وعن الإفصاح

عن ذلك المنطق . وقد أنكر «ديكارت» امتلاك الحيوانات لما يسمى العقل أللهم إلا الإنسان ، على أساس أن العقل غير منفصل عن اللغة . (٣٣) ومع ذلك فحين يصرخ أبو زريق محذراً القطيع من اقتراب الصقر فهو يستخدم لغة ينبيء بها زملاءه عن علة يقرنونها بمعلول معين . وليس فى استطاعة أحد أن يقول إنه لا يستخدم لغة فى التعبير عن علاقات منطقية كما ذهب إلى ذلك « ديكارت » فى كتابه « المقال عن المنهج » ، ذلك لأن ثمة علاقات منطقية مضمرة فى صرخة تحذيره .

لقد كان « ديكارت » ، مثله فى ذلك مثلنا جميعاً ، مقيداً بالطبيعة المقولية للغة وهى تباين واقع العالم اللامقولى . (٣٤) ففى هذا الواقع اللامقولى ليس هناك ثمة مقولة هى «العقل» . فالعقل كلمة واحدة تعبر عن اللوغوس، وتتبدى بذاتها فى جسم الحيوان وفى ذهنه ، فى شكله وفى استجابته للمنطق المضمر فى العاصفة الوشيكة ، ويتبدى أيضاً بذاته عند « ديكارت » فى السيمترية المزدوجة للبدن ولمنطق الاستدلال . ويبدو لى أنه لو كانت بصيرتى أقل نقصاً ، لكان من الواضح لى أنه ليس هنالك تميز كذلك التميز الذى تعرضه اللغة على ذهنى بين « العقل » و «النفس» أو بين « النفس » و « اللوغوس » وإن اللوغوس ممثل فى كل كائن وجودى ، يختلف فقط فى درجة النقص التى يمثلها به . والاختلاف بين الرجل والأميبا لا فى أن لأحدهما نفساً (أو «عقل» أو «لوغوس») والآخر ليس له وإنما الاختلاف فى الدرجة .

٣ — « فنحن بنى الإنسان يجب أن نتعلم لنرى . تلكم فى الواقع هى غاية الأدب والفن والموسيقى : جعل هذا النمط من اللوغوس المضمر فى الطبيعة أقرب ما يكون إفصاحاً » .

فالقطعة الموسيقية — كإحدى رباعيات بتهوفن مثلا — فى عباراتها ،

وفى فقراتها المنفصلة وفى حركاتها ، وفى تمامها ، تحلق وتسمق من نغمة أساسية ، وتصل إلى مقام التوتر ـ ثم يتراخى التوتر ، ماضية من خلال تطوراته إلى النغمة الأصلية من جديد ومنتهية إلى الإيقاع الذى يتمم الكل. فليس هنالك اضطراب ولا شىء يترك معلقاً ولا شىء يترك معقداً بحيث يكون فى نهاية المطاف سلام تام وإشباع كامل . وعلى خلاف حياتنا اليومية التى يستغرق جانب منها فى الفوضى ، تتغلب على الفوضى وتحقق ضمناً الكمال . وفيما تمثله أشد نقاء وأكثر مباشرة من الطبيعة، تحقق تحقيقاً كاملا ما تحققه الطبيعة تحقيقاً ناقصاً .

ونفس العناصر قائمة فى الكاتدرائية القوطية ، فقبابها وأقواسها ومنائرها وأبراجها تتعالى على الأرض وتسمو إلى نقطة التوتر ، ثم تهبط إلى الأرض مرة ثانية فتحقق السيمترية والتمام . وتوجد نفس هذه العناصر فى منظر طبيعى من مناظر الرسم الصينى ـ التوتر والسيمترية بين شكل الإنسان الصغير وبين المسقط المائى الضخم ، بين الطائر وبين الأفق ، كلها تماث فى توازن نهائى وتناغم للكل . وهى توجد فى أوديسة هوميروس : يبدأ البطل فى سلام ، وينساق إلى المخاطرة ، وينجزها ثم يعود إلى السلام الذى بدءا منه . وهو يوجد فى روايات شكسبير العظيمة فى « هاملت » أو « لير » أو « ماكبث » .

وفى العالم الوجودى كل هذه الأنماط من التناغم ، ما تكاد تبدأ حتى تتحطم وتتخبط فى الفوضى والاضطراب ، يتبدد إيقاعها ، وتنهار موازينها وينطمس تمامها . إن هذه التصورات التى يتمثلها الخيال — والتى يعبر عنها الصوت ، والحجر ، والرسم ، أو الألفاظ ـ هى التى تمثل فى إشباعها عالماً أفضل ، ومستوى أعلى للوجود .

والفنون لا تتميز من الفروع الأخرى للمحاولة الإنسانية فى السير

نحو التعبير عن الكمال اللهم إلا فى أنها قد تكون أقل تقيداً بالملابسات الوجودية . ومن المؤكد أن المهارة السياسية « لبريكلس » أو « لجورج واشنطن » تستهدف تناغماً فى الحياة لا يخرج فى جوهره عما بيناه . ومن المؤكد أن أجيالا من رجال الدولة الصينيين بقدر ما تشبعا بالفلسفة الكنفوشية يحكمهم نفس الهدف . ومن المؤكد أن الأديان تسعى لتجسده . ومن اليقين أننا جميعاً نساق إليه فى سلوك حياتنا الفردية . وإن كان نجاحنا فى الاقتراب منه نجاحاً جزئياً . إننى لا أعدو أن أقرر مسلمة أولية حين أقول إن هذا هو عين معنى الحضارة (٣٥) .

٤ — « إن المعرفة وصقل الذهن هما معاً ثمرتان من ثمرات التربية » . وأنا أستخدم كلمة « تربية » هنا بأوسع معنى ، فالتربية النظامية جزء منها فحسب ، ومع ذلك فأنا أسمح لنفسى أن أفترض هنا أن الفلسفة الثنائية تزودنا بأساس ليس فحسب لفهم العلاقات الدولية ، أو لتقدير الفنون ، بل أيضاً لوضع البرامج التربوية .

٥ — وفى الفلسفة الثنائية يبدو الإنسان حيواناً يحمل نفساً . ومعادلة النفس بملكة العقل ، بالقدرة على تصور السياق المنطقى ، تهيء لنا الفرصة لبسط الملاحظات التالية : —

إن تعريف الطبيعة البشرية كان على الدوام أمراً جذرياً فى الفلسفة السياسية . ومن هـــذه النقطة تبدأ الحجة فى كل فلسفة خاصة وإن بدت مضمرة فقط . وأولئك الذين نظروا إلى الطبيعة البشرية نظرة دموية (مثل الموهيين فى الصين وفلاسفة عصر الاستنارة الأوروبى) معتقدين فى قدرة النفس على أن تنتصر وشيكا على البدن أوقوة العقل على التغلب على الدافع الحيوانى ، وكانوا مهيأين لتأييد تنظيم ليبرالى للمجتمع . وتطور طبيعة الإنسان الفضلى صوب يوم النصر ، تبرر طبقاً لهذه النظرة ، وتقتضى حداً

أقصى من الحرية فى آن واحد . وأولئك الذين نظروا نظرة يأس للطبيعة البشرية مثل رجال القانون الصينيين معتبرين الناس حيوانات فى جوهرهم ، قد تهيأوا لتعزيز الوظيفة التنظيمية الإيجابية للدولة . فالدولة توجد لا لحماية الحرية الفردية بل لمنع مزاولتها .

وفى غضون القرن التاسع عشر وفى النصف الأول من القرن العشرين جاءت النتائج المتشابهة للعلوم النفسانية والاجتماعية ولأنصار العدمية من الأدباء ، باكتشاف حقيقة علمية مشهورة وهى أن الناس ليسوا معقولين ، وأن البواعث الحيوانية الكامنة تحكمهم أكثر مما يحكمهم العقل ، وحلت هذه النتائج المتشابهة محل نزعة التفاؤل فى القرن الثامن عشر . وليس من قبيل الصدفة أن هـذه النظرية قد اقترنت بسقوط النزعة الليبرالية وبنشأة نزعة السلطة المتحكمة ، فالذئاب لا يمكن أن يؤتمنوا على الحرية .

وإذا كان المرء يعتقد ، كما أعتقد أنا ، أن للإنسان طبيعة ثنائية عليا وسفلى يظل معلقاً بينهما ، فليس من الشاذ إذن ، كأمر من أمور الجدل التاريخى ، أن عصراً من العصور يؤكد جانباً واحداً لتلك الطبيعة ،والعصر التالى يؤكد الجانب الآخر . لقـد ذهب القرن الثامن عشر متطرفاً بالنظرة القائلة بأن الناس يحكمهم العقل إلى الحد الذى استنفر معه رد فعل على ذلك فى صورة القضية القائلة بأن الناس لا يحكمهم العقل بالمرة . وهـذه القضية أصوب من القضية المقابلة ، التى هى رد فعل لهـا ، إذا كان المرء يعتقد أن الإنسان حيوان على الأغلب ، وأن جانبه الإلهى يكاد يشبه ومضة فى الظلام ومن أجل تحقيق هـــذه الومضة يجب أن نعمل . وأياً ما كان فإن وجهة النظر الحديثة التى يعبر عنها « جون ديوى » وهى أن من الممكن « فهم الطبيعة البشرية فهماً تاماً بمتابعة دراسة فسيولوجية مقترنة بدراسات بنائية للسلوك الإنسانى فى مختلف مراحل النمو وبخاصة داخل الرحم ومباشرة عقب الولادة »

وأن عتاد الإنسان الفطرى ، هو على التقريب معادل للعتاد البيولوجى » (٣٦). هذه النظرة متطرفة إلى الحد الذى يمكن أن نتوقع معه رد فعل لها عما قريب فى صورة اكتشاف أن الإنسان يبدى من حين لآخر شيئاً هو ، على الأقل فى الدرجة التى وصل إليها من النمو ، خاص به وحده ، ويميزه عن سائر مملكة الحيوان . وفى وسع المرء أن يتوقع اكتشاف أن العقل ، من حيث هو لحسب تحقيق جزئى للقدرة الكامنة فى الإنسان ، ينهض بعمل مخالف بالمرة ، فيزوده بوعد يبرر الأمل فى الخلاص .

إن الإنسان يميل مع ذلك إلى أن يظن خيراً بالطبيعة البشرية ، حيثما الحضارة حولنا ، وأن يظن سوءاً بها حين لا تمضى الأشياء على ما يرام . فعند نهاية حرب (البيلوبونيز) التى كتب أفلاطون عقبها « الجمهورية » فى ثنايا القرن الخامس ق . م وحين أنكر القديس أوغسطين أن يكون هنالك إمكانيات حافلة بالأمل للحياة على الأرض ، لم يكن للطبيعة البشرية منزلة عليا . وبدأت نزعة التفاؤل تعود مع القديس توماس الإكوينى فى القرن الثالث عشر وعاشت خلال القرن الثامن عشر بالرغم من ميكيافللى وهوبز (وكلاهما ضحية الفوضى السياسية) .

ومن المفترض أن الطبيعة البشرية هى فى جوهرها فى خير الأزمنة وفى أسوئها . وينبغى أن يكون هدفنا بالتأكيد أن نأخذ عنها نظرة أشد انفصالا عما يظهره هذا السجل التاريخى .

(٢٢)

« فقد أظهر هوميروس بطله شبيهاً بالإله »

إن « أوديسيوس » (أوليس فقط فى اللاتينية) يبدو فى بعض الحالات شبيهاً بالإله ، وفى حالات أخرى ضحية حدوده الإنسانية ، يستدعى العطف

والرثاء . وهو مثلنا جميعاً ، ولكن بصورة أصح ، معلق بين الكمال والنقص. وفى لحظات حرجة فى حياته ينتفع بما يمكن أن نسميه البركة ، وهى هنا تتخذ صورة العطف الأثينى الذى يمس قسماته ويجعله شبيهاً بالإله . وحين يأتى إلى كوخ راعى الخنازير « أيوماوس » Eumaeus بعد عشر سنوات من المغامرات ناء بها عمره ، لاح عليه أنه شيخ مهدم . ولكن حين وقف فى النهاية وانكشف للإبن الذى افترق عنه منذ عهد طويل ، تجلى بفضل بركة أثينا ، وبرأ من أسقامه الإنسانية ووقف مشدود القامة أمام « تليماخوس » Telemachus ، مثل الإله .

ويمثل هذا يقيناً تجربة مشتركة ، تجربة إحساس الفرد بأنه حمل وديع ، ثم تجربة مقابلة يحس بها الفرد فجأة وقد تجلى ببركة باطنية ، نربطها نحن فى تعبيرنا باللوغوس .

إن الطبيعة الثنائية ليسوع كابن للإنسان وابن لله ، تمثل نفس التجربة ، فنحن نطالع فى « إنجيل متى ١٧ : ١-٢ » : « أخذ اليسوع معه بطرس ويعقوب ويوحنا شقيقه وقادهم إلى جبل ناء . وقد تجلى أمامهم وأشرق وجهه كالشمس وغدت ثيابه بيضاء ناصعة كالنور » .

٢ — فلكى تظهر الحياة على ما هى عليه فى الواقع ، استعاض (جويس) عن إلياذة « هوميروس » بالسيد « ليوبولد بلوم » الذى لا يشبه الإله ، ومغامراته وهى مقامرات ليست بطولية تطابق التجربة اليومية ، بينما مغامرات إلياذة « هوميروس » لا تطابقها .

لنأخذ كمثل الفقرة التالية ، التى يتأمل فيها (بلوم) كيف تم الحمل بابنه (وهو الشخصية المقابلة لشخصية تليماخوس فى إلياذة هوميروس) : « لا بد أن هذا حدث ذلك الصباح . . كانت تنظر من النافذة المطلة على شارع

ريموند ، تشاهد كلبين بحذاء الحائط على وشك أن يأثما والشرطى يكشر عن أسنانه. وكانت فى ثوبها بالمزق الذى لم تلفقه. هل من لفتة ياه بولدى » ! إلهى ، إننى لأموت من أجلها . كيف بدأت الحياة ؟ » (٣٧)

٣ — هنا يثور النزاع بين الفلسفة الثنائية والفلسفات المقابلة لها — العدمية ، الوضعية ، المادية ، والإسمية — التى تنكر حقيقة أى شىء ماعدا ما هو ظاهر مادياً .

كل من هذه الأسماء المميزة ينطبق على تنوع من المذاهب الفلسفية . وأنا أستخدمها هنا من حيث ارتباطها بتلك المذاهب التى تصلح للتعريفات المحدودة التالية : —

العدمية : « المذهب الذى بمقتضاه ، لا شىء له وجود مطلق، أو المذهب الذى بمقتضاه ليس هنالك أية حقيقة أخلاقية ، وليس هنالك سلم للقيم » (٣٨)

الوضعية : النظريات المختلفة التى لا تنسب الحقيقة الواقعية لشىء ما لم يكن قابلا للتحقق بالملاحظة العلمية والدليل العلمى .

المادية : المذهب الذى بمقتضاه لا يوجد جوهر آخر أللهم إلا المادة التى تنسب إليها خواص تتنوع تبعاً للصور المختلفة للمذهب المادى ، بيد أن لها طابعاً مشتركاً ، وهى أنها تتصور كجماع لموضوعات فردية ، يمكن أن تمثل؟ وتشكل ، وتتحرك ، وكل منها يشغل منطقة محددة فى المكان . » (٣٩) هذه النظرة تشمل ...... قضية أشد نوعية ، وهى أن الكائنات الإنسانية والمخلوقات الحية الأخرى ، ليست كائنات ثنائية تتألف من جسم مادى ونفس لا مادية ، ولكنها فى صميمها جسمية فى طبيعتها » (٤٠)

الإسمية : المذهب القائل بأن التصورات المعممة أو التجريدات « الكليات »

هى كلمات وليست حقائق فى ذاتها . وأنا آخذ هنا بأن التصورات المعممة أو التجريدات فى الذهن الإنسانى ، هى كلمات وليست حقائق فى ذاتها ، ولكننى لم أتقبل ما تتضمنه أبعد من ذلك وهى أنها بالضرورة كذلك أو أن الموضوعات المادية هى الموضوعات الحقيقية ، وقد سلمت أيضاً بأن التصورات فى الذهن البشرى قد تقترب اقتراباً وشيكا بنسب تتفاوت من تلك الحقيقة الأولى اللامادية التى سميتها اللوغوس .

ولم أدرج « الوجودية » بين الفلسفات التى تقف معارضة للفلسفة الثنائية ، ذلك لأن الوجودية من الوجهة التاريخيه ، لا تكاد تعدو كونها موقفاً — وهو ما أشارك فيه — يعلق قيمة خاصة على العالم الوجودى (كما فعل « بيلى ») منظما تفكير المرء بالإحالة المتصلة إليه . والوجودية تتضمن أحياناً ، ولكنها لا تتضمن ذلك بالضرورة ، أنه لا يوجد شىء خارج الحقيقة الوجودية .

ولقد امتنعت أيضاً عن إدراج الاعتقاد الذى يوصف عادة بالتعبير التالى : « النسبية الحضارية » Cultural Relativism إذ أنه لا يكاد أن يكون فلسفة شاملة فى ذاته . وهو ، مع ذلك ، له من الذيوع فى عالمنا الحاضر ما لتلك الفلسفات التى ألمعت إليها . وما يصل إليه هذا الاعتقاد هو النظرة القائلة بأن جميع القيم ، بما فى ذلك القيم الأخلاقية ، هى وظائف الوضع الحضارى الخاص الذى تحدث فيه وهى لا تعدو أن تكون كذلك فقط . فليس ثمة حسن أو قبيح أفضل أو أسوأ ، أللهم إلا ما يقضى به العرف فى مجتمع معين .

إن دور البيئة الحضارية يبدو لى دوراً لا يمكن إنكاره . ومخالفتى تأتى فحسب فى النقطة التى يقال لى عندها إنه ليس هنالك قيم لها أساس أعظم من الصحة .

٤ — ولنفرض أننا تقبلنا المقدمة العدمية القائلة بأن ليس هنالك قيم مطلقة ، وأن القيم التى نعتبرها مطلقة لا تعدو أن تكون نسبية بالقياس إلى عوالم تصورية ، هى نفسها أوهام وهى التى نشأنا فى كنفها .

تلك كانت رسالة « سيجموند فرويد » الذى كان فكره ، كما قال أحد تلاميذه ، استجابة « لدعواه الفظة العنيدة ، بأن ثمة أصلا جسمانياً للأشياء الروحية » (٤١) . فعنده أن عملا من أعمال الفن أبعد عن أن يكون ثمرة للإلهام الإلهى ، لا يعدو أن يكون تعبيراً متسامياً لرغبة جنسية محبطة ، فهو عرض من أعراض دافع حيوانى لا يتميز فيه الإنسان عن السائمة . فما يمثله معروف لكل كاب هائم على وجهه فى الطرقات .

فلنتقبل ذلك ونطبقه على نموذج من التجربة . وليكن القداس الدينى العالى فى ب ـماينر B—Minor للموسيقار « سباستيان باخ » . فهذه القطعة هى نوع من أنواع الاتصال ، شأنها شأن أية قطعة من قطع الموسيقى فما الذى توصله ؟ حين أجلس فى الكنيسة حيث تعزف ، وأنصت بأذن بريئة ، يبدو لى أنها تنقل إلى رؤيا عالم له من كمال السياق والانسجام مايصطدم مع ذلك الاضطراب والنشاز القائمين فى العالم الوجودى . ولكنى أسلم بأن هذا وهم . وأغادر الكنيسة وأدخل فى عالم يحكمه « صندوق الموسيقى » . وعلى صوت الميكروفون أسمع امرأة تشيد بالطريقة التى تستطيع بها أن تحفظ إبطيها جافين دون عرق ، وأدلف إلى الشارع حيث أجد طفلا فى أسمال بالية وقد تجمهر حوله صبيان أكبر منه سناً ووضعوه فى البالوعة حيث لطخوا وجهه بالقذارة ، ثم أمر بمرشح لمنصب سياسى وهو يخطب فى مجموعة من المتسكعين ، وقد اكتز بدنه — للحياة السهلة التى يحياها والفساد الذى يعاقره فى الغرف الخلفية — واندفع كرشه من سرواله ، وقد وضع إبهاميه تحت إبطيه وهو ينظر إلى الجمهور من حوله ويقول : « إنى أمريكى ،

وما أعمل له هو أمريكا . وإن كان يوجد بينكم من ليس بالأمريكى الحق فبودى أن أعلم من هو . ليأت هنا أمام هذا الجمهور ، وليقف تحت هذا العلم المقدس وليجاهر بذلك » .

ثم أمر بشرذمة من الصبية وقد أوقعوا رجلا شيخاً على الأرض ، ومزق أحدهم جيوب سترته ، بينما رفسه آخر فى جسمه بخشونة ، والشيخ يحاول أن يرفع رأسه بينما يصدر منه أنين حيوان يتعذب .

وحين يجن الليل أهبط الدرج الذى يفضى إلى قطار المترو ، وعلى الرصيف وحين يهل القطار على المحطة مرسلا زئيراً متواصلا أجد غلاماً لايزيد عمره على ست سنوات وهو يشد يد أبيه السكران محاولا أن يدفع به إلى القطار . والأب ، وهو عامل طويل القامة ملابسه قذرة خالية من أزرارها ، يتمايل إلى الأمام وإلى الخلف على الرصيف وهو يدندن مقاطع من أغنية بصوت خافت محشرج . وهو أقوى من أن يتمكن الغلام من دفعه إلى داخل القطار رغم أنه حاول ذلك جاهداً وهو يبكى . ولكن القطار يوصد الأبواب . ويمضى مزيداً فى سرعته . والأب فى حركة عصبية سريعة ، يدفع الغلام بعيداً عنه ولكن الصبى يعود باكياً ليأخذ بيد أبيه ، ويتعلق بها ، وكأن الأمن والسعادة جميعاً قد تجمعت فيها .

هذا التعاقب فى التجربة ، من موسيقى القداس إلى مجون الأب السكير ، يكشف عن تناقض لا أستطيع أن أفلت منه . وهو يبدو لى تناقضاً بين ماهو أعلى وما هو أدنى ، بين ماهو أفضل وما هو أسوأ . ومع ذلك فأنا أعلم أن سلم القيم الذى يشكل أساس هذا الحكم ليس له ركيزة فى العالم . وأنا أعلم أنه ليس هنالك ماهو أعلى وما هو أدنى وما هو أفضل وما هو أسوأ إلا بالقياس إلى بيئتى. فصياح المخمور يقف على نفس مستوى موسيقى القداس.

وأنا أعلم أن « باخ » كان بهيمياً كأى كلب ، كالصبية الذين تعدوا على

الرجل العجوز . وقد دفعت به إلى تأليف القداس الرغبة الجنسية ، دافع حيوانى وجد اشباعه المتسامى فى تأليف هذه القطعة ، وهو نفس الدافع الذى جعل الصبى يركل الرجل العجوز . والرؤية التى ينقلها إلى تفسر فى كنف هذا التسامى ، فى حدود أوهام نعتمد عليها لنجعل الحياة محتملة . إنها لهروب من الواقع ، من الواقع الذى يمثله الطفل الذى يحاول أن يعود بأبيه السكير إلى البيت . وما تنقله الموسيقى هو وهم بطولى ، وهم كشف عنه الآن كتاب مثل « فرويد » و « جويس » .

وإذ أتقبل الحقيقة القائلة بأن الإبداع الإنسانى كله يمكن تفسيره فى حدود طبائعنا الحيوانية فهل على أن اعتبر أن السؤال قد أجيب عليه إجابة تامة ؟

ولكنى مابرحت أجد أمامى على طول طريق البحث ، أسئلة لم أصل بعد إلى إجابة عليها . مثلا : لم لا يؤلف الكلب الذى أحبطت رغبته الجنسية موسيقى قداس ب. ماينر B. Minor ؟ أو : لم لم ينتج جميع الناس الذين أحبطت رغباتهم الجنسية أعمالا تعادل موسيقى القداس ب. ماينر B. Mainor ؟ هلا يجد التسامى بالغريزة تعابير متنوعة يمكن أن نقارنها بعضها ببعض على أن نقيمها بما هو أعلى وما هو أدنى ؟ ربما أغرق الأب السكير فى الشراب لأنه كان يعانى نفس الإحباط ، ولكنه كان يفتقر إلى موهبة خاصة كانت لباخ ، فهو لم يكن فى وسعه أن يجد نفس النوع من الخلاص . أليس ثمة فرق بين الأعلى والأدنى هنا ، بين تأليف الموسيقى وبين تهتك السكير ؟

ولكنهما معاً ، كما يمكننا أن نقول ، وجدا ملاذاً فى الوهم ، باخ فى رؤياه والأب السكير فى الأوهام التى تصاحب السكير ، وربما كانت الأسباب الوحيدة للقول بأن تسامى « باخ » أرفع شأناً من تسامى السكير أسباباً نسبية آتية من المنفعة الاجتماعية . وهذه ليست أسباباً للاعتقاد فى أن

الرغبة الجنسية يمكن أن يكون لها تعبير أسمى أو أدنى فى حدود مطلقة .

ولرؤيا « باخ » صفة النبل التى يمكننا أن نفترض افتقار رؤيا السكير إليها . ولكن ما دامت الرؤية رؤيا عالم غير حقيقى ، فيلزم أن يكون النبل وهماً . وأنا زعيم بأنه كذلك .

ولنر ، مع ذلك أى تناقض لفظى يوقعنا هذا فيه ، فالحلم قد يكون حقيقياً أو غير حقيقى بمعنى أن يكون للمرء أو لا يكون ، فالإنسان يمكن أن يحلم بشىء ، أو يمكن أن يزعم أنه قد حلم بشىء لم يحلم به ، والوهم حقيقى — على الأقل كوهم . فهو وهم حقيقى . فرؤيا « باخ » رؤيا حقيقية بمعنى أنها كانت له ، إن ذهنه وخياله كانت لهما القدرة على هذه الرؤية ، وهى قدرة قد تميزه من الكلب والسكير .

قال « ديكارت » : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » . ألم يكن ينبغى له أن يقول بما يعادل ذلك : « أنا أفكر تفكيراً نبيلا ، وإذن فأنا نبيل » .

وإذا كان الذهن يصل أحياناً إلى مستوى الرفعة والتعالى ، فليس أمامنا إلا أن نقر بواقعية ذلك . فالسمو أمر حقيقى لأن الذهن قد مارسه ، ومسألة الوهم مسألة غير متلائمة . فالأوهام النبيلة نبيلة .

ومسألة المنفعة هى أيضاً مسألة غير متلائمة . فتجربة التسامى تكفى فى حد ذاتها ، وتبرر ذاتها ، ولا يهم ما إذا كانت تحدث لخدمة غرض نافع يحققها أيضاً .

وسيلاحظ القارىء أن هذا المنطق ما برح لا يتضمن أى مقياس مطلق للقيم نقيس به مستويات التصور . وإننى لأقر بأن الأمر على هذا النحو وأعترف الآن بحرية أن معايير الأعلى والأدنى توجه ذهنى ، وأنى لا أستطيع أن أبرهن على وجودها فى مكان آخر . إذ كيف يمكننى أن أبرهن على وجود شىء خارج عن ذهنى ؟ لا أستطيع أن أبرهن على أن النهار

والليل يوجدان خارج ذهنى ، ومع ذلك فتجربتى تقودنى إلى أن أدمج هذه المعايير مع العالم الذى أعيش فيه . فهذه المعايير هى بالنسبة إلى قائمة هنالك كالليل والنهار ، ويجب على أن أترك حياتى تحكمها هذه المعايير كما أترك حياتى يحكمها تعاقب النهار والليل . وفى وسعى أن أنبذها فقط ، كما فى وسعى أن أرفض الاستيقاظ من النوم صباحاً لأننى لم أكن أعلم أن ضوء النهار يوجد بالفعل (٤١) .

وكما أن ادراكنا للنهار والليل يقودنا إلى تنظيم حياتنا طبقاً لذلك ، فكذلك إدراكنا للعالم المثالى يبرر افتراضنا لقيام هذا العالم كواقعة من وقائع الطبيعة .

(٢٤)

« . . . . فمن الخير لنا أن ننظر إليها لا على أنها مذهب فلسفى جزئى عارض ، بل على أنها هى الفلسفة ذاتها . وقد يترتب على ذلك أن المذاهب الصورية التى تقف معارضة لها (الوضعية والمادية الخ .) يلزم أن تصنف على أنها مذاهب ضد الفلسفة » .

وانى لأعترف أن هذا البيان ينطوى على تلاعب معين بكلمة « فلسفة » . فالكلمة فى أعم معنى لها ، تدل على تصور للوجود ، وعلى إمكانيات للمعرفة ، لايستبعد منها شىء استبعاداً أولياً ، ولكن لها عدد متنوع من المعانى الأضيق فى الاستعمال الدارج ـ وأحيل القارىء بصددها على مادتى « فيلسوف » و « فلسفة » فى معجم أندريه لالاند الفلسفى .

فهنالك يجد ملاحظة للاشيلييه Lachelier أقتبس منها مايلى : « الفلسفة تبدو لى فى صميمها هى الميتافيزيقيا ، والميتافيزيقيا هى علم الشروط الأولية للوجود والحقيقة ، علم العقل والمعقولات الكلية ، علم الفكر من حيث هو والفكر فى الأشياء . . . فهل المذهب التجريبى فلسفة ؟ نعم بمعنى أنه يضع ،

ولا حيلة له إلا أن يضع ، المسألة الخاصة بصياغة المبادىء صياغة عقلية كلية ولكن من حيث أنه يحلها حلا سلبياً ، فيجب تسميته فلسفة سلبية أو أيضاً سلباً للفلسفة ، (٤٢) .

لئن كانت مهمة الفلسفة تعريف الحقيقة ، فإن أية نظرية تقول بأنه ليس هنالك حقيقة تعتبر ، دون ما التواء ، سلباً للفلسفة ، ومن ثم «ضد — الفلسفة» ، وإذا كانت مهمة الفلسفة تعريف القيم النهائية لكان من الممكن اعتبار النظرية القائلة بأنه ليس هنالك قيم نهائية «ضد ـ الفلسفة» . مثل هذه النظريات قد تمثل فلسفة فى أوسع تعريف للكلمة ، ولكنها تمثل «ضد — الفلسفة» فى التعريف الأضيق الذى أستخدمه فى هذه النقطة .

(١٥)

١ ـ «ولأن الأفكار الإسمية والأشياء الإسمية توجد بالنسبة لنا كأسماء فى المقام الأول ، فإن المنطق المضمر فى أسمائها يميل إلى أن يحل فى أذهاننا محل المنطق المضمر فى واقعها الحقيقى» .

وثمة مثل إلى جانب تلك الأمثلة التى بسطناها فى هذا الفصل ، هو مثل فريق «البولدجز» وفريق «الفدائيين» (فى الباب الأول ـ القسم الثامن) .

٢ - «فالأمة الأوربية البيضاء التى تنطبق عليها كلمة «تركيا» اليوم ، لا تشبه أى شبه فى واقعها الوجودى الأمة المنغولية المسماة «تركيا» ، والتى قامت فى أقصى شرق البحر الأبيض المتوسط منذ عشرة قرون خلت» .

كان الأتراك شرقيين صفر البشرة ، ينتمون إلى سلالة أمم فرسان انطلقوا من أواسط آسيا للتغلغل فى قارة أوراسيا . والأرض التى استقروا فيها أخيراً كان يقطنها منذ بداية التاريخ أوروبيون بيض يسمون السلاف وقد كان السلاف خاضعين للأتراك المغول . من ثنايا القرون استغرق المغول

الأتراك فى السلاف ، الذين تصاهروا معهم واختفوا فى النهاية . ولقد تركوا اسمهم للسلاف الذين بقوا حيث اختفى المغول .

والانفصال بين الاسم والواقع هو السبب الشائع للخلط فى تفكيرنا ، وهو يستأهل بالتالى الفحص .

٣ ـ ولو عاد « ماركس » إلى الدنيا لاعتبر مالايزال يسمى « شيوعية » شيئاً يمثل مجموعة منافسة للأفكار معارضة لتلك التى وضعها هو نفسه » .

ان تخيل « كارل ماركس » عائداً إلى الأرض ليكتشف ماحدث « للشيوعية » ينتمى إلى القضية الرئيسية لقصة الفضولى الأكبر فى رواية « دستويفسكى » : الإخوة كارامازوف . هنا النقطة التى أبرزناها فى هذا الفصل تمضى إلى نتيجتها المنطقية المقنعة .

٤ ـ « فنحن نربط أنفسنا بالإسم الثابت ، وبذلك نفلت من التيار الذى سنغرق فيه إن لم نفعل ذلك » .

نحن جميعاً ، كما لاحظنا من قبل (٤٥) ، مستعدون لتقبل قسمات البيئة الجارية كقسمات سوية وراسخة ، وممثلة لقصد الله أو الطبيعة ، وتمثل لنا نفس الملاءمة التى تمثلها الخلية للنحل ، فدولة الأمة (أو الديمقراطية ، أو حكم الهبسبرج) تمثل ما قصد إليه الله . فنحن أشبه بركاب فى قطار متحرك نلتقط من نوافذه لقطات عارضة نعرف بها أين وصلنا فى النهاية . فأفلاطون وأرسطو التقطا صورة دولة المدينة ، والأكوينى ودانتى التقطا صورة الإمبراطورية العالمية ، وهوبز التقط صورة الدولة المستبدة ، ولوك صورة دولة الهويج ، وهيجل يلتقط صورة دولة ـ الأمة . وكل منهم يعرض صورته الفوتوغرافية كنموذج يدرس ليحل محل الواقع الوجودى الذى يعتريه النقص والاضمحلال . وكل منهم يروم وقف التغير بأن يستبدل عالماً مثالياً إسمياً بالعالم الوجودى . وكل منهم ، وإن كان يدعو إلى الإصلاح

والتحسين يحاول أن يوقف تيار الزمن . فكل منهم يتوخى المحافظة على ما يمكنه أن يدافع عنه ، أعنى تلك التغيرات التى هى فى الواقع ترميمات فى البناء الأصلى الذى يحافظ عليه .

بيد أن القطار لن يوقف . فكما تنفق حياتنا الفردية فى تقدم مستمر نحو الموت ، فكذلك كل قسمة من قسمات مجتمعنا تزول من أول ظهور لها . « الكل يمضى والكل يتغير . . » . هذه هى أشد القضايا حدة ومرارة فى الفن والأدب اللذين يحاولان دائماً تخليد ما لا يمكن أن يدوم .

ولكن صيفك الأبدى لن يذوى
ولن يفقد إشراقه وتجليه المتبدى فيك
وهيهات للموت أن يحتويك فى ظله
عندما يتقدم بك الزمن
فما دام فى وسع الناس أن يتنفسوا والأعين أن ترى
فسيعيش هذا الروح فيك ، ويمنحك هذا الحياة (٤٧)

إن العالم الإسمى يدوم حيث لا يدوم العالم الواقعى . وصورة الرسام تبقى هنالك بعد عصور طويلة من تحلل صاحبها فى الثرى . ولم يجد اليونان مقنعاً إلا حين أمكنهم فى نهاية الأمر أن يعبروا عن رؤياهم فى معابد من الحجر لا فى معابد من الخشب ، وتلك المعابد قائمة إلى اليوم لتتحدث عنهم ، بعد آلاف السنين من اندثارهم . وهرقليطس ما فتىء يعيش فى العالم الإسمى .

والآن وأنت ترقد ياضيفى العزيز
ولم تعد سوى حفنة من تراب طال عليها الزمن
فإن نغماتك العذبة ما برحت هناك والبلابل الصداحة لازالت يقظة
ذلك أن الموت وإن كان يأخذ كل شىء لا يستطيع أن يأخذ تلك الأشياء (٤٨) .

وبقدر ما يصيخ الناس السمع ، تستمر الأصوات تدوى بعد موت منشديها . ولكن مع استمرار التغير ، قد يفقد الناس ملكة الإنصات إلى ما أنصت إليه أسلافهم . ثم بعد أن تغدو الآذان صماء ، تصمت الأصوات فى نهاية .

وليس من الخير « لجان بودان » Jean Bodin أو « لبوسويه » Bossuet أن يقولا وهما يتأملان فى الأسس الجديدة للحق الإلهى : لقد وصلنا . سيضطر الناس فى قرنين أن يقروا بأن هذه الأسس قد غدت مهجورة ، وأنهم لم يعودوا يسلمون بالسند الأكيد الذى وجده « بودان » و« بوسويه » فيها . فإما أن يعاد تشكيلها (كما يفعل الإنجليز دائماً) وإما تشبث الناس بها طويلا لتنهار فى النهاية وتسقط فى الفوضى كما حدث فى الثورة الفرنسية ثم يقام نموذج إسمى جديد ، دولة الأمة مثلا ، وفلاسفة سياسيون يزعمون مرة أخرى أننا وصلنا . إن وهم الثبات يتغلب ، ذلك لأن الإسمى ، الذى يسود أذهاننا ، يبقى بلا تغير حتى حين يتطور الواقع الوجودى . ولكن سير الزمن يأتى مرة أخرى بالزوال . والفجوة التى تتسع بين الإسمى والوجودى ، قد أقر الجميع فى النهاية بها . ونحن نرى ، شيئاً فشيئاً ، أننا بعد كل شىء لم نصل .

(٢٦)

« ويمثل العهد الجديد فجر نزعة عالمية تقف وجهاً لوجه أمام النزعة القومية المريرة فى أسفار موسى الخمسة . وثمة معرفة أوسع بعالم الجزئيات المحسوسة بدأ يشتد ساعدها لاحتضان نزعة عالمية ، أعنى تصور جنس بشرى واحد »

إن الانتقال من النزعة القومية الدينية إلى النزعة العالمية الدينية لم يكن مباغتاً ولا تاماً فى الانتقال من العهد القديم إلى العهد الجديد ، أو من

اليهودية إلى النصرانية . لقد أصبحت بعض السلطات اليهودية ، إن لم تكن كلها ، تنظر إلى اليهودية اليوم كدين عالمى (٤٩) . وتاريخ ما قاله اليسوع وما فعله فى الإنجيل ليس بنزعة عالمية خالصة فدينه ، كما أبان ذلك بوضوح ، كان هو الدين اليهودى وقد خاطب إخوانه اليهود فى سياق هذا الدين ، بما يتضمن هذا السياق من مفاهيم قومية عديدة . وقد جاء أمره إلى الحواريين الإثنى عشر فى إنجيل متى (١٠ : ٥ — ٦) على مايلى :

« إذهبوا بين الأمم ، ولا تدخلوا مدن السامريين ، ولكن اذهبوا إلى الغنم الضائعة لبيت اسرائيل » وفى متى ١٥ : ٢٤ تسأله امرأة كنعانية أن يشفى ابنها ، ويجيبها قائلا : « إننى لم أرسل إلا إلى الغنم الضائعة لبيت إسرائيل » وأضاف قائلا : « ليس من العدل أن نأخذ خبز الأطفال ونرميه للكلاب وتعترف المرأة بالتمييز بين الشعب المختار وغيره بقولها : « نعم ، أيها السيد ، ولكن حتى الكلاب تأكل الفتات الذى يسقط من مائدة السيد » . وقد دفع هذا الرد المؤثر اليسوع آخر الأمر إلى شفائه الابنة ، على الرغم من أنها أجنبية .

ولكن هذه النزعة القومية الموروثة كانت أضيق من أن يقبلها يسوع فتجاوز حدودها مراراً وتكراراً . فليس شرط الخلاص ، كما عرفه ، القومية بل الإيمان . وفى الإصحاح العاشر من سفر لوقا ، نجد المحامى الذى يدعوه المسيح إلى أن يحب جاره كما يحب نفسه يسأل : ومن هو جارى ؟ فيجيب المسيح بالقول المأثور عن السامرى الصالح ، وفحواه أن الأجنبى الصالح هو الجار ، ولكن المواطن غير الصالح ليس جاراً .

ولكن الانفصال الحقيق عن النزعة القومية جاء بعد يسوع وتسجله « أعمال الرسل » . فتعاليم اليسوع كانت موجهة قبل كل شىء إلى اليهود

ولكنهم فى جملتهم رفضوها ، فكانت النتيجة أن الرسل كان عليهم أن يواصلوا رسالته بين الأجانب ما داموا يريدون السير فيها . ولكن حتى « بطرس » رغم صلته الوثيقة بيسوع دهش حين رأى فى حلم أن هذا مسموح به . وقد خاطب الأجانب المجتمعين فى بيت « كورنيليوس » بمدينة « قيسارية » بقوله : « أنتم أنفسكم تعلمون كيف أنه لا يجوز لليهودى أن يرتبط بأحد من شعب آخر أو يزوره ، ولكن الله أوضح لى أنه لا يصح أن أصف أحداً بأنه من الرعاع أو بأنه غير نظيف . . . . فالحق أنى أعلم أن الله لا يظهر أية محاباة ، وأن كل امرىء يخشاه ويفعل الحق فى كل شعب مقبول لديه . . . . ، فدهش المؤمنون من بين المختونين الذين جاءوا مع بطرس لأن عطية الروح القدس أسبغت على الأجانب .

ولكن فى سفر التكوين نجد « يهوه » يقول لموسى : « قل لكل جماعة شعب إسرائيل . . . . . لاتضمروا الانتقام أو الحقد ضد أبناء شعبكم ، ولكن أحبوا جيرانكم كما تحبون أنفسكم » . هنا نجد الكلام متفقاً مع الوصية الثانية للمسيح التى تقول « أحب جارك كما تحب نفسك » ولكن المعنى مختلف . فلو أن المحامى سأل « يهوه » : « ومن هو جارى ؟ » لتلقى قطعاً جواباً مختلفاً عن جواب « يسوع » . ومفتاح الخلاف هو فى لفظ « شعبك » . ففى سفر اللاويين معنى « شعبك » أولئك الذين ينتمون إلى قومك . ولكن يسوع فى إحدى لحظات إشراقه ذهب بعيداً بقوله : « لقد سمعتم أنه قيل (أحب جارك واكره عدوك) ولكننى أقول لكم أحبوا أعداءكم وادعوا الله لأولئك الذين يضطهدونكم حتى تكونوا أبناء لأبيكم الذى فى السماء ، فإنه يجعل شمسه تشرق على الشر وعلى الخير ، ويرسل مطره على التقى وغير التقى » .

فتقسيم « يهوه » البشر إلى شعوب أجنبية بعضها عن بعض فى الإصحاح

الحادى عشر من سفر التكوين يبطل أخيراً فى الاصحاح العاشر من «أعمال الرسل» . ولكن بمعنى غير أكيد إلى حد بعيد وكذلك من حيث المبدأ لا من حيث التطبيق . فقد تبين أنه ليس من الهين اليسير تجميع البشر من جديد كما كان من السهل تفريقهم أول الأمر . فالمسيح نفسه دفع لأن يقول لأولئك اليهود الذين اضطهدوه أنهم ليسوا أبناء الله ولا ينعمون بأبوته ، ولكن « أنتم من أبيكم الشيطان » فهنا نجد صيغة للصراع والاضطهاد (صيغة النوعين المختلفين) لن نعدم لها أمثلة فى العصور اللاحقة .

فيهوه والمسيح يتفقان فى أنهما يدعوان الإنسان إلى حب أبناء جنسه . ولكن الخلاف يدور حول تعريف هذا الجنس . فالوصية التى تنهى عن القتل لا تمنع أبناء « يهوه » من قتل أبناء الإله الوثنى شمس خصمه . ورأى كثير من المسيحيين أنهـــا لاتعنى أنه لا يجوز لهم قتل الكفار أبناء الشيطان . وجواب المسيح على من سأله : « ومن هو جارى ؟ » لم يكن من الشمول بحيث يمنع ذلك . فعلى الرغم من أنه قلل من حواجز القومية لجعل من الممكن اجتيازها ، فإنه لم يجعل البشر جنساً واحداً . ولعل الوقت لم يكن قد تهيأ بعد لذلك ، من وجهة نظر تطور التفكير الدينى .

(٢٧)

١ — « ولست أزعم أن «الوحى التقدمى» ينبثق دفعة واحدة أو بوسائط .. فالموسيقى الغربية بدأت على التأكيد تفقد إلهامها مع مطلع القرن التاسع عشر . وقد يمكن أيضاً أن يكون هذا الإلهام قد انطمس عندنا اليوم » .

ويمكننا أن نحكم على هذه الأمور بالدرجة التى يكون عليها العامل المحدد فى تقدم مجتمع من تصور أو تكنيك ، من معرفة أو ترجمة ، من رؤية أو تعبير . فالمثالون اليونان فى القرن السادس ق . م ، فى تلك الأشكال

القديمة المسماة « أبولوس » Apollos ، كانوا يناضلون من أجل تحقيق رؤية لا تتلاءم معها مهارتهم التكنيكية . ومن جانب آخر لم تكن الحاجة إلى المهارة التكنيكية هي التي قيدت أخلاقهم ، بعد ذلك بخمسة قرون ، في نحت اللوكون أو البرجامون . فذروة ماوصل إليه النحت اليوناني (كذروة الهندسة والفلسفة والدراما اليونانية) هي في تلك الفترة حوالي القرن الخامس، حين بلغت الرؤيا ووسيلة التعبير معاً أقصى مدى . وعلامة التدهور الذي أعقب ذلك هي المهارة الفنية بدون رؤيا والاتصال بدون رسالة .

فنحن منذ قرن نعيش في فترة تاريخية من التدهور . ووسائلنا التكنيكية قد وصلت إلى درجة كبيرة من التقدم . ولكن ما في عصرنا من نزعة مضادة للفلسفة ينكر وجود أي عالم أعلى تمثله هذه الوسائل . ففنانونا بمهارتهم التكنيكية التي لا تقارن ، يحاكون فقط العالم العادي الناقص أو يربطون أنفسهم بتجارب مجردة ، قد يكون الافتقار إلى معنى فيها هو المعنى الذين يجاهرون به وينهضون بالتعبير عنه ، وينقلون فيه فقط رأيهم في أنه ليس هنالك شيء لنقله . فالمؤلفون الموسيقيون ينتجون موسيقى ممتازة تكنيكياً في حدود ارتباطات تجريبية للصوت ، بحيث قد يجد الموسيقي الخبير استجابة في قراءة النوت الموسيقية ، ولكن العزف لا هدف له ، أو أن هدفه الإحساس أكثر منه التعبير . والفلسفة تتابع نظرية للمعرفة تفضي إلى سلب للمعنى . والعلم يتابع غايات عملية ، وليس هدف السياسة « الحياة الطيبة » ، ولكن « حياة أكثر رخاء » في حدود مادية .

ومعنى الافتقار إلى معنى هو الذي جعل من الممكن حديثاً أن يقوم الشمبانزي بالرسم ، وعرض رسمه في معرض للفن التجريدي ، وإعجاب النقاد الذين لم يعرفوا أن من قام بالرسم هو شمبانزي .

وحدثت حالة مماثلة فى ٥ يونية ١٩٤١ ، حين أذاعت هيئة الإذاعة البريطانية — على سبيل السخرية والهزء — عزفاً زعمت أنه من التأليف الموسيقى للطليعة باسم « دق وإيقاع » للموسيقار البولندى « بيوترزاك » Piotr Zak . وكشفت الآنسة « سوزان برادشو » من القسم الموسيقى فى ب . ب . س ، فيما بعد سر هذه المعزوفة ، قالت : « لقد جمعنا كل آلات العزف التى استطعنا أن نجدها ، ومضينا حول الأستديو ونحن ندق عليها ، وقد كتب الناقد الموسيقى لجريدة « التايمز » ، وقد أخذ مأخذ الجد : « لقد كان من الصعب علينا يقيناً أن نستوعب أكثر من الخطوط العريضة للموسيقى وذلك بسبب النسبة العالية للأصوات من جانب ، وبسبب تعددها المسرف من جانب آخر . » (٥١)

وحين يغدو المعنى للامعنى هو القضية الرئيسية للفن الجاد أو الموسيقى الجادة ، سيصير من الصعب التمييز بين مثل هذا الفن أو هذه الموسيقى وبين ما يمثل اللامعنى الذى لا معنى له . (٥٢)

٢ — « . . . ونحن وصلنا إلى حيثما كنا منذ ثلاثة آلاف سنة مضت »

ففى أثناء حماسة الحرب العالمية الثانية ومرارتها ، كان فى وسع « روزفلت » وهو يمثل الذهن المشترك أن يدين أمة بأسرها ، وأن تقيد عند هزيمتها ، بقيد العبودية . ولكن حين هزم الألمان بالفعل فى نهاية الأمر ، وعندما دخلت قواتنا المحتلة ألمانيا ، لم تكن هنالك فكرة فى القيام بما قام به « جوشوا » فى « أريحا » . ثم أصبح الألمان فى نظرنا ما كانوا عليه من قبل ، فاعتبرناهم إخوة لنا ، وانتقلنا إلى إلقاء عبء الذنب من الأمة على الأفراد ، الذين حوكموا وأعدموا طبقاً لإجراءات إنسانية ومتمدنة نسبياً . وليس فى استطاعة المرء أن يتخيل محاكمات « نورمبرج » فى وضع أسفار موسى الخمسة .

٣ — « وقد نمضى إلى أمام . . . . . . نحو . . . . . تمجيد يتخطى تصورنا الحاضر » .

قال القاضى أوليفر وندل هولمز Justice Oliver Wendell Holmes :
أظن أنه ليس بعيداً على الإنسان ، مثل الدودة التى تعد مسكناً للفراشة التى لم ترها قط ، أن يكون له مصير كونى لا يدرك له كنهاً .

(٢٨)

١ — « وإذا اتخذت فكرة الولايات المتحدة الأمريكية بادئ ذى بدء شكل كلمات ورموز أخرى ، فقد دفعت هؤلاء الأفراد أن يروا أنفسهم كأعضاء جماعة أمريكية لها ملاءمتها ، وجعلتهم يتبعون فى توافق المبادىء والقوانين والجزئيات الإسمية الأخرى للفكرة ، وأن يفرضوا هذا التوافق على جيرانهم » .

ومثل بسيط قد يكون نافعاً .

إذا ما تخليت فجأة عن الجنسية الأمريكية واكتسبت الجنسية البريطانية ، وإذا انقطعت عن دعوة نفسى أمريكياً ودعوت نفسى بدلا من ذلك إنجليزياً ، فقد أشعر أن من المناسب أن أكف عن هجاء لون color كما اعتدت ، وأن أتهجاها Colour بدلا منها . وقد أشعر أن من المناسب أن أتحول عن « Check » إلى « Cheque » الخ . . وقد أتكيف بفكرة جديدة ومختلفة للملاءمة .

٢ — « هذه إذن ، هى الحدود التى يجب فى كنفها أن نحاول فهم عالم دول الأمم الذى نعيش فيه » .

وأحد الذين كانوا على صلة وثيقة بحياة السياسة عدة سنوات ، والذى

أصبح طالباً أكاديمياً فى السياسة ، والذى وجد نفسه فى النهاية يدرس السياسة ، بدأ يشك فى أن السياسة يمكن فهمها خارج الإطار الذى تضعه فلسفة الثنائية ، سواء أخذ بها أخذاً شعورياً أو لا شعورياً . وإذا كان من الممكن تقبل مثل هذه الفلسفة تقبلا واعياً ، ودرست فى جامعاتنا ، لاختفى الفشل الذى تبوء به المحاولات الحالية لشرح السياسة (مثل محاولات شرح أشياء أخرى أيضاً) . وحينئذ يمكن أن يفهم القدر الأكبر من الظواهر السياسية .

(٢٩)

١ — « وفى العرف المسيحى الذى نشأ فى زمن كانت فيه الإمبراطورية الرومانية تتحلل فى وحل الدناءة ، كانت الدولة شريرة فى جوهرها . وحتى الثورة الفرنسية لم يكن هنالك إلا استعداد ضئيل لصياغتها صياغة مثالية » .

جعل « توماس الإكوينى » الإمبراطورية العالمية فى طابعها الثنائى الروحى والزمنى ، جزءاً من نموذج مثالى لتنظيم الجنس البشرى . والمدافعون المتأخرون عن نظرية الحق الإلهى ، لم يطعنوا فى الدولة الملكية الوراثية التى نهضت عليها . وأياً ما كان ففى كلا الحالتين ، كما فى أفلاطون وأرسطو ، يظن أن خير الأفراد من حيث هم كذلك ، يتمثل فى المطالبة بالتنظيم السياسى المناضل من أجله . ويبرر « هوبز » الدولة المطلقة باعتبارها أقل شراً فحسب ، ومن حيث أن مقابلها الحالة التى يكون فيها كل فرد فى حالة حرب مع كل فرد آخر ، بحيث تكون حياته « حياة منعزلة ، فقيرة ، قذرة ، وحشية ، وقصيرة » ، وإذا لم يميز « روسو » الدولة من الجماعة فقد كان أول من جعلها غاية فى ذاتها يضحى الفرد من أجلها بغاياته الخاصة . وقد تابع خطاه القوميون فى القرن التاسع عشر — الذين يمثل لهم بهيجل

ومازينى — الذين كانت الدولة بالنسبة لهم مثلا أعلى يجب على الفرد أن ينكر ذاته وما يكونه من أجله .

هذه الصياغة المثالية للدولة تنتمى إلى التقليد اليعقوبى والتقليد الليبرالى المقابل ، وهو الذى يستلهم المسيحية الأولى ، تمثله الفقرة التالية من كتاب « توماس بين » : Common Sense الذى نشر فى يناير سنة ١٧٧٦ .

« المجتمع فى كل دولة خير وبركة ، ولكن الحكومة - حتى أفضل حكومة - ليست إلا شراً لا بد منه ، وهى - فى أسوأ حالة لها - غير محتملة ، ذلك أننا حين نعانى ألوان الشقاء من حكومة ، وهى التى نتوقعها من بلاد بلا حكومة ، تشتد طامتنا حين نرى أننا نعد بأيدينا الوسيلة التى نشقى بها . إن الحكومة كالرداء هى شعار البراءة المفقودة : فقصور الملوك تشاد على أطلال خمائل الفردوس ، إذ حيثما كانت دوافع الضمير واضحة جلية ومتسقة ومطاعة دون مقاومة ، لم يكن الإنسان بحاجة إلى أى مشرع آخر ، ولكن حين لا يكون الأمر كذلك يجد الإنسان من الضرورى أن يتنازل عن جزء مما يملك ليعد الوسيلة التى تكفل لسائر الناس الحماية ، وهو يفعل ذلك بنفس الحكمة التى توصيه فى كل حالة أخرى بأن يختار بين شرين أخفهما . وحيثما كان الأمن هو الخطة الحقيقية والغاية الصادقة للحكومة ، لترتب على ذلك - وهو الأمر الذى لا نملك تفسيره - إيثار الآخرين له ، أياً كان الشكل الذى يبدو لنا ضامناً لهذا الأمن بأقل نفقة وأعظم فائدة . (٥٤)

٢ — « إن كلمات كهذه (أعنى الاستقلال ، الحرية ، الحكم الذاتى) تتجه الآن إلى أن تتخذ حياة خاصة بها وفضيلة مركوزة ، فى نظرنا نحن الأناسى بصرف النظر عن أى معنى نوعى . »

والاستخدام الخطابى لهذه الألفاظ يفضى فى معظم الأحيان إلى خلط

وتشويش أى معنى اصطلاحى يمكن أن يكون لها . خذ مثلا ، حاكم ولاية أركانساس ، فهو يشير إلى ولايته — عادة وفى كثير من الأحيان — فى بياناته العامة : « ولاية كانساس ذات السيادة » . . وقد يكون للكلمات على ذلك خاصية سحرية لا علاقة لها بالمعنى الدقيق . ومواطنو « إنديانا » يعلنون فى فخر أن ولايتهم « ولاية » ، وإن كان قليل منهم ، أو لا أحد منهم يعرف ما تعنيه .

(٣٠)

« وكل من الأشخاص المعنوية على المسرح الدولى يتساوى مع الآخر مساواة الواحد الصحيح للواحد الصحيح » .

فلا أهمية لكون الولايات المتحدة تتألف من حوالى (١٨٠) مليون نسمة بينما تتألف هندوراس من ١٫٨ مليون فقط — فالولايات المتحدة شخص واحد بإرادة واحدة ، وهندوراس شخص واحد بإرادة واحدة ، والواحد يساوى الواحد . وقد لا يكون من الإنصاف أن نجعل لإرادة الولايات المتحدة وزناً أكبر من إرادة هندوراس لمجرد أن الولايات المتحدة أضخم .

وقد يقول البعض إن لمواطن هندوراس من قوة التصويت ضعف ما لمواطن الولايات المتحدة فى الجمعية العمومية للأمم المتحدة ، ما دام صوت الولايات المتحدة يمثل مائة شخص مقابل شخص واحد يمثله صوت هندوراس (بافتراض أن هذا الصوت يمثل بالفعل الشعب الهندوراسى) . ولكن هذه النظرة يمكن أن يأخذ بها فحسب أولئك الذين يعتبرون الفرد هو الوحدة الأساسية أكثر من اعتبارهم للشخص المعنوى . ويبدو أن هذا ينطبق على « كار E. H. Carr » وهو يناقش مشروعات المنظمة

الدولية بعد الحرب، وهى المشروعات التى وضعت أثناء الحرب العالمية الثانية. يقول : « إن ما نعنى ببنائه ليس هو وضع ألبانيا على قدم المساواة مع الصين والبرازيل ، بل هو وضع الفرد الألبانى فيما يختص بالحقوق والفرص الشخصية ، على قدم المساواة مع الفرد الصينى أو الفرد البرازيلى » . (٥٥)

(٣١)

« من المعروف جيداً أن عدداً كبيراً من الناس فى وسط أوروبا بعد سنة ١٩١٩ قد أسفوا على الحرية القومية التى حررتهم من إمبراطورية الهبسبرج . والزعم بأن عامة الرجال والنساء يستقبلون مبتهجين فقدانهم لوسائل معاشهم أو حرياتهم الشخصية كثمن لحرية أمتهم ، هذا الزعم لا يقدم عليه إلا أولئك الذين لم يعانوا التجربة » . (٥٦)

(٣٣)

١ — « . . . . الاتحاد ، طبقاً للحياد السويسرى ، لا ينتمى لشىء حتى ولا للأمم المتحدة » .

تنتمى سويسرا بالفعل إلى منظمات للتعاون الدولى فى مجالات غير المجال السياسى ، مثل اتحاد البريد العالمى ، وقد أصبحت الآن عضواً أيضاً فى منظمة التعاون الاقتصادى الأوروبى ، وهى ليست قائمة لأغراض سياسية ولكن من الممكن أن ترتبط ضمناً بمثل هذه الأغراض .

٢ — إن المواطن الفاليزى قد تعلم أن يحتفل كعيد قومى بذكرى ذلك اليوم من سنة ١٩٢١ الذى انضمت فيه مقاطعات الغابة الثلاث : أورى ، وشفاتز ، وأنترفالدن Uri, Schwyz, Unterwalden ، كما يعتقد لتأسيس سويسرا . هـذا مثل لعنصر الأسطورة الممتزجة بالواقع فى الأغراض

القومية . فما فعلته الولايات الثلاث سنة ١٩٢١ هو أنها تمردت على « الإمبراطور الرومانى المقدس » « رودلف فون هابسبرج » وكونت حلفاً دائماً ضده . وولايات أخرى فى الجبل إنضمت إلى الحلف مع مرور الأيام. وما بدأت به الولايات حلفاً نما وأصبح إتحاداً — يسلم فيه باستقلال أعضائه — بعد هزيمة الإمبراطور ماكسيمليان سنة ١٩٤٩ ، حين تخلصت الولايات من الضريبة الإمبراطورية . وقد اشتبكت الولايات الداخلة فى هذا الاتحاد فى حرب بعضها مع البعض ، وذلك إبان النضال الدينى فى القرن السادس عشر ، ولكنها انتهت إلى تجديد الوفاق بينها . واعترفت السلطات الأوربية فى معاهدة السلام فى وستفاليا سنة ١٦٤٨ باستقلال هذه الولايات أو هذا الاتحاد عن الإمبراطورية . ولكن لا يكاد يكون فى مستطاع المرء أن يقول إن ثمة شيئاً كالتاريخ السويسرى مؤسساً على وجود سويسرا . بل أمامه عوضاً عن هذا تواريخ محلية : ما حدث فى لوسرن أو فى زيورخ ، فى بازل أو فى شافهاوزن .

وفى سنة ١٧٩٨ إستولت جيوش الثورة الفرنسية على هذه الكوكبة من الولايات ، وقضت بأن تكون « الجمهورية الهلفيثية » التى كانت « واحدة غير منقسمة » تحت حكم فرنسا . وأياً ما كان ، فعند إعادة الوضع القديم سنة ١٨١٥ ، حفظ استقلال سويسرا ، ومن ثم انضمت إلى المجموعة جمهوريات فالير ونيوشاتل وجنيف (وهى دولة —مدينة قديمة) المستقلة . وقد انقلب أعضاء هذا الاتحاد بعضهم على البعض الآخر فى النزاع الدينى سنة ١٨٤٧ ودارت الحرب سجالا بينهم . وكنتيجة لهذا القتال أصبح ما كان اتحاداً لولايات مستقلة — بصفة رسمية — دولة واحدة فدرالية فى ظل الدستور الذى لا يزال سائداً . ويمكن أن تكون سنة ١٨٤٨ ، شأنها شأن سنة ١٩٢١ ، بمثابة ميلاد لسويسرا ، إذا تغاضينا عن النظر إلى التاريخ

السحيق . والخلط فى الألفاظ والتصورات فى هذا التاريخ يزودنا بالمعرفة فى هذا المجال . فى معظمه لا نستطيع أن نقول ما إذا كنا نتعامل مع كيان واحد أو عدة كيانات ، مع جامعة من الدول المستقلة ، مع اتحاد من الولايات المستقلة ، مع اتحاد فدرالى ، أو مع دولة المدينة . فالتاريخ سيره بطىء ، كثيراً ما ينقطع ، لجماعات يتفاوت حظها من الاستقلال تمضى نحو الاندماج، وليس فى وسع إنسان أن يقول ما إذا كانت العملية قد تمت أو ستتم الآن . والأسطورة تبسط كل شىء باختيار أول أغسطس سنة ١٩٢١ ، كيوم ميلاد لسويسرا .

٣ — لما كان للملابسات الإسمية تأثير على أذهاننا أشد من تأثير الملابسات الواقعية ، فإن ما يبدو لنا على خريطة البسيطة ، قد يكون أهم من الواقع الذى تزعم أنها تمثله .

فى سنة ١٩٥٠، مع التحلل السريع للإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية المستعمرتين ، كان ثمة اهتمام شديد وعناية غامرة بكيان يسمى أفريقية . وبدأت تنمو النزعة القومية الأفريقية وتنمو معها مشكلة أفريقية ، ومسألة مستقبل أفريقية وهكذا .

ولكن لا أحد نظر إلى أفريقية ككيان واحد . حتى أولئك الذين يعيشون فيها لا يمكنهم أن يروها بالصورة التى نألفها من خريطة العالم . فنحن من الخريطة فقط نعرفها ككيان متميز متسق ، والخرائط واضحة فى هذه النقطة . فلأفريقية تخطيط يحددها كذلك الذى لسويسرا .

ومع ذلك فالخرائط مخطئة بالفعل ، فثمة محيط يفصل شمال أفريقية — المنطقه الساحلية المطلة على شاطىء البحر الأبيض المتوسط وما حولها — عن المنطقة الوسطى والاستوائية . ولو كان ذلك محيطاً من الماء مثل البحر الأبيض المتوسط ، لأظهرت الخريطة أن هنا لك كيانين منفصلين ،

ذلك لأن المصطلح عليه فى الخرائط تمييز البحار والمحيطات باللون الأزرق. وحينئذ كان الكيان الشمالى يبدو ألصق بأوروبا من الكيان الجنوبى ، ولكان من الممكن أن ينتمى لأوروبا . ولكن المحيط الذى يفصل المنطقة المتاخمة للبحر الأبيض هو محيط من الرمال ندعوه الصحراء . مثل هذه المحيطات اليابسة وإن كانت تشكل حدوداً أشد أثراً من حدود المحيطات المائية ، لا تتميز على الخرائط من المناطق الأرضية المقترنة بها ، ومن أجل هذا فإن ما تظهره الخرائط هو قارة واحدة تمتد من البحر الأبيض المتوسط إلى رأس الرجاء الصالح . وقد حدا بنا هذا إلى الظن بأن أفريقية كيان واحد ، وإلى أن نجعل منها شخصية معنوية فى خيالنا ، فتنمو من ثم نزعة قومية أفريقية ، ومشكلة القومية الأفريقية .

وهذا بعيد بالفعل عن الواقع الطبيعى والتاريخى . فالأقطار القديمة شمال الصحراء ترتبط بأوربا ، وكانت مقطوعه عن أقطار جنوب الصحراء . وليس الأمر فقط لأن البحر الأبيض أضيق فى مساحته وأيسر فى اجتيازه من الصحراء (فالمحيطات المائية ييسر اجتيازها بحيث تعتبر عامه دعامة لجماعة تضم أولئك الذين يقطنون شواطئها) وأقطار البحر الأبيض تتبع المنطقة المعتدلة الشمالية ، وسكانها فى أساسهم من البيض . وتاريخها هو تاريخ البحر الأبيض . وقد كانت جزءاً من الإمبراطورية الرومانية لقرون . ولا يكاد يكون هنالك شىء فى التاريخ أو الجغرافيا يربطها بأفريقيا الاستوائية جنوب الصحراء ـ أللهم إلا الاسم المشترك « أفريقية » الذى يدل على تلك الصورة التى ألفناها على الخريطة . ولكن هذا هو الذى يجعل كل الاختلاف لأنه يؤدى إلى التصور السائد فى أذهان الناس ، حيث الإسمى أشد واقعية دائماً من الواقعى .

إن السكان على جانبى الصحراء الذين يدعون أنفسهم « أفريقيين »

بدأوا يفترضون أنهم يجب أن يشكلوا جماعة واحدة . وسائر العالم يفترض ذلك أيضاً .

٤ — والجمعية المسماة « الأمم المتحدة » ينظر إليها فى كثير من الأحيان كما لو كانت الجماعة الممثلة للجنس البشرى . ويجب أن ننظر إليها من جانبين متميزين : من جانب كمجموعة من النظم والإجراءات الإدارية لحل المشكلات بين الأمم ، ومن جانب آخر كفكرة مجردة يمكن أن تكسوها شخصية معنوية تطالب بولاء الناس . فهى فى الجانب الأول أداة وفى الجانب الثانى يمكن أن تعتبر كخير فى ذاتها ، كغاية فى ذاتها ، كما أن النزعة القومية فى « دولة ـ الأمة » تعتبر خيراً وغاية فى ذاتها .

وأى شخص يستعرض المناقشة العامة حول الأمم المتحدة منذ سنة ١٩٤٤ لا بد أن تؤثر فيه تلك الدرجة من اللبس والخلط بين هذين التصورين . فمثلا كان هنالك منذ البداية فى الولايات المتحدة أولئك الذين زعموا أن الأمم المتحدة لا تعدو أن تكون مكاناً لجمعية عامة ، ساحة تناصر فيها الأمم آراءها وتؤيد مصالحها . بل لقد بدا لهم جميعاً أن من المناسب للولايات المتحدة أن تبذل قصارى ما فى وسعها للانتفاع بالتيسيرات التى تتيحها هذه الساحة لتفرض آراءها ومصالحها ، وهى آراء ومصالح ليست بالضرورة غير مستحقة للتقديم . ومن ناحية أخرى ، كان هنالك أولئك الذين تمثل لهم الأمم المتحدة جماعة أوسع ، جماعة تتبعها الأمم الأعضاء ، ويدين لها الناس بالولاء . وفى هذا الرأى الأخير تكون الأمم المتحدة شخصية معنوية تواجه النزعة القومية أو المصالح القومية ، التى تطالب أتباعها بالتضحية بها .

وفى النظرية الدستورية الأمريكية يقف مجلس الشيوخ كهيئة — بينما يتألف من أشخاص يمثلون الولايات — فى جانب المصلحة القومية بأسرها ،

فى وجه المصالح الجزئية لأى من تلك الولايات . وقد يعتبر انحرافاً عن الجادة إذا وضع الشيخ مصلحة ولايته فوق المصلحة القومية حين تتنازع المصلحتان ، وأولئك الذين يعتبرون الأمم المتحدة جماعة لها الحق الأعلى فى الولاء ينظرون نفس النظرة لأية نزعة لا تعتبرها أكثر من ساحة تحل فيها الخلافات الدولية .

ومسألة كون الأمم المتحدة ساحة أو شخصية معنوية بإرادة خاصة بها ليست فى المقام الأول مسألة واقعية ، وإنما هى مسألة منصبة على صحة التجريدات التى لا يمكن أن تكون صحيحة صحة مطلقة ، وهى أيضاً مسألة أية أوهام ينبغى لنا أن نأخذ بها لكى نواجه الضرورة الملحة لإدارة دفة المجتمع الإنسانى .

٥ — فى الباب الثانى — قسم ٨ — فقرة ٢ حين أقمت رابطة منطقية بين نظرية المساواة فى السيادة وذلك التطرف فى النزعة القومية التى تعتبر « دولة — الأمة » هى الوحدة الأساسية للمجتمع ، استشهدت بميثاق الأمم المتحدة كتعبير نهائى عن النزعة القومية لأنه قد بنى على هذه النظرية . ويفترض هذا النظر إلى الأمم المتحدة كساحة أكثر من اعتبارها شخصية معنوية فى ذاتها . وفى أحوال أخرى أيضاً قد يكون ذلك أقرب إلى المنطق منه إلى العدل . والقارىء المدقق قد يلاحظ بنفسه أن الولايات الأمريكية الخمسين ممثلة تمثيلا متساوياً فى مجلس شيوخ الولايات المتحدة ، أو أن الولايات الإثنتين والعشرين السويسرية ممثلة بالتساوى فى مجلس الولايات فى « بيرن » ، تماماً كما تمثل الأمم المائة أو الأكثر الأعضاء فى الأمم المتحده على قدم المساواه فى الجمعية العمومية . ولئن كانت ضروب عدم التساوى بين الولايات فى أمريكا أو فى سويسرا ضروباً محدوده ، ولا تصل فى أقصاها

إلى الحد الذى تصل إليه بين الأمم المتحدة ، إلا أنها لها مع ذلك اعتبارها . فجملة سكان ألاسكا ١٢٩٫٠٠٠ ، وسكان نيويورك ١٧ مليون ، و « رود أيلاند » مساحتها ١٢١٤ ميل٢ ، ومساحة ألاسكا ٥٩٠٨٨٤ ميل٢ ، ويبلغ تعداد سكان زيورخ ٨٤٢٫٠٠٠ نسمة ، وسكان شوايز ٧٣٫٢٠٠ نسمة ، ومساحة « زوج » ٩٣ ميل٢ ، وجريسونز ٢٧٤٦ ميل٢ . والأساس المنطقى للمساواة بينها فى التمثيل هو أن كل ولاية شخص معنوى بإرادة واحدة ، وكل منها يساوى الآخر كما يساوى الواحد الواحد .

ومع ذلك فهذا الترتيب فى كلتا الحالتين خطأ تاريخى ، فهو ترتيب قد تخلى — بالرغم من كونه منطقياً فى حدود السيادة — عن منطقة عبر التاريخ . فحين تحالفت الولايات الثلاث عشرة الأصلية فى أمريكا ، لتدافع عن قضية واحدة ضد انجلترا ، فعلت ذلك على أنها ولايات تتساوى فى السيادة . وارتباط الولايات السويسرية من أجل الدفاع المشترك كان أيضاً فى أصله ارتباطاً بين أطراف متساوية فى السيادة . ومع ذلك فحين رسخت فكرة أن الجماعة الفدرالية الكبرى شخص واحد له إرادة واحدة ، بدأ ضغط هذه الفكرة يمحو التمييزات الأصلية لما يمكن أن ندعوه الشخصية، والارادة بين الولايات المكونة لها . فمثلا نجد أن « وليم بن » أسس فى الأصل بنسلفيانيا ككومنولث يجسد فكرة الكويكر عن المجتمع ، وعن الملاءمة الإنسانية . وقد منحها هذا تمييزاً خاصاً فى البداية . ولكن كل هذا قد زوى ، والمسافر اليوم لايكاد يجد فوارق ذات مغزى بين بنسلفانيا والولايات المجاورة . لقد أصبحت كلها أمريكية ، وأجزاء من الشخص المعنوى الأكبر . لقد كان لجنيف فى القرن السادس عشر وهى تحت حكم « كالفن » سمت الشخصية المميزة والإرادة الواحدة ، التى زوت من هذا المركز القديم للإصلاح البروتستنتى ، وغدت مثل سويسرا بأسرها ، تكاد

تكون من الروم الكاثوليك . واليوم لم يعد مجلس شيوخ الولايات المتحدة ومجلس الولايات السويسرى يمثلان منطقاً جارياً ، ولكنهما يمثلان القدرة على العمل ، وهذا هو الذى يبرر قيامهما .

٦ — لقد انطوت منذ أفلاطون وأرسطو أربعة وعشرون قرناً من الخبرة والتجربة صانتنا من الوقوع فيما وقعا فيه من خطأ ، ألا وهو افتراض أن النمط السياسى فى زمانهما ومكانهما الذى كانت تمثله « دولة — المدينة» كان نمطاً راسخ القدم دائماً . ولم تختف دول المدينة بظهور الإمبراطورية الرومانية ، وإنما كانت مابرحت شائعة حتى فى القرن التاسع عشر ، وما زالت « سان مارينو » بيننا إلى اليوم . ولكن أشكالا أخرى من التنظيم السياسى بدأت تسود : أولا الإمبراطورية العالمية ثم دولة الأمة . وثمة سبب للتكهن بأنه مع انتصاف القرن العشرين ستعمر دولة الأمة إن لم يكن فى فعاليتها فعلى الأقل فى فائدتها ، وإن لم يكن فى العالم بأسره ، فعلى الأقل فى العالم الأوربى .

فافتقار أوروبا الغربية المفككة للفعالية كان طابع السنوات التى أعقبت الحرب العالمية الثانية . فمع الانهيار الاقتصادى سنة ١٩٤٧—١٩٤٨ وجدت الولايات المتحدة أن ليس فى وسعها أن تنقذ — عبر الأطلنطى — دول الأمة كلا على حدة إنقاذاً فعالا ، ونجم عن ذلك أن تنفيذ مشروع مارشال قد اقتضى إنشاء منظمة التعاون الاقتصادى الأوربية التى شملت ست عشرة دولة . وحوالى الوقت نفسه أفضى اتحاد أوروبا الغربية إلى حلف تعاون عسكرى اقتصادى اجتماعى بين دول أوروبا الغربية عقد فى بروكسل . وفى سنة ١٩٤٩ أقيم مجلس أوروبا ، واتخذ ستراسبورج عاصمة له ، وكان له مجلس وزراء وجمعية استشارية . وفى سنة ١٩٥٢ ظهرت الجماعة الأوروبية للفحم والصلب . وفى سنة ١٩٥٣ انضمت البلاد الإسكنديناڤية إلى المجلس

الشمالى ، وفى سنة ١٩٥٩ انضمت ست دول أوروبية أخرى لإقامة « سوق مشتركة » لتعيش معاً فى كنف تعريفة جمركية مشتركة . لقد عجل تهديد الدول الشيوعية بتشكيل منظمات ، لا فى أوروبا وحدها بل فى جميع أرجاء العالم الحر ، للدفاع المشترك أو التعاون فى مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية .

ولا يستطيع أحد أن يقول ما إذا كان هـــذا يعنى قليلا أو كثيراً . فالأهمية التاريخية للأحداث هى الأثر الذى تطبعه عبر العقود والقرون . فالأحداث فى نظر الذين يرقبون منظر حاضرهم ، أشبه بعدد لا يحصى من البذور التى تنثر فى الحقول ، فقليل منها ينبت وأقل من ذلك ينمو حتى ينضج ولا يستطيع أحد أن يقول أيها بذور المستقبل . فحين انضمت ولايات الغابة الثلاث معاً سنة ١٢٩١ لتوحد صفوفها ضد «رودلف فون هابسبرج» لم يكن فى استطاعة أحد أن يتنبأ بسويسرا ، ولم يكن فى وسع أحد بالتأكيد أن يعتقد أن ذكرى هـذه الحركة التى قامت فقط فى وجه تهديد مباشر ، سيقوم بإحيائها خمسة ملايين نسمة على أنها عيد ميلاد أمة ، بعد ذلك بزهاء سبعة قرون . وإذا استطعنا أن نعود القهقرى إلى ذلك اليوم للاحظنا أحداثاً لاحصر لها ، تبدو منذرة ، وقد نسيت اليوم لأنها لم تكن لها عواقب تاريخية..

ومن العبث الظن بأن مجلس أوروبا ، ومنظمة حلف شمال الأطلنطى ، ومنظمة الدول الأمريكية ، أو منظمة الأمم المتحدة هى بداية لمستقبل فسيح . وليس من العبث الظن بأن واحدة منها أو الأخرى قد تكون كذلك . فعمليــة التطور تستمر ، وتتطلب دائماً منظمة أوسع للمجتمع الإنسانى . وقد هجرت اليوم دولة المدينة المستقلة بذاتها بفعل الملابسات المتطورة ، وهى ملابسات تبدو مودية بدولة الأمة المستقلة بذاتها إلى أن تهجر كذلك . فكل من يسافر على طرق أوروبا الكبرى ، أو يشترى من أسواقها ، يمكنه أن يرى كيف أن « دولة ـ الأمة » قد غدت غير مكتفية بذاتها . فعلى

الطرق الكبرى قد يعبر حدوداً قومية عديدة فى اليوم الواحد . وفى الأسواق يجد حتى المنتجات الغذائية تأتى من جميع الأصقاع ، وأن أية آلة من الآلات تكاد أن تتجمع من أجزاء مصنوعة فى بلاد عديدة . ولأوروبا شبكة تليفونية واحدة ، وشبكة تلغرافية ، وشبكة كهربائية ، وشبكة خطوط حديدية ، وشبكة خطوط جوية ، وهى جزء من شبكة تشمل العالم . فكل من يفكر فى مشكلات الدفاع العسكرى يمكنه أن يرى الالتزام الذى تلقى هذه المشكلات عبئه على عاتق دول الأمة الأوروبية لتتحد . وما يصدق على أوروبا ليس بأقل صدقاً على الولايات المتحدة وعلى كندا وعلى سائر العالم . وينجم عن ذلك أنه بين إمكانيات المستقبل قد يكون هنالك اندماج تدريجى بين الدول (دول الأمة) ، مماثل لاندماج المستعمرات الأمريكية الثلاثة عشر ، أو الولايات السويسرية . وقد يأتى اليوم الذى تذوى فيه هوية هذه الدول كأشخاص معنوية ذات سيادة ، مثلما حدث لبانسلفانيا أو للفاليز .

وقد يحدث أن دول أوروبا ، وقد جفلت أمام التطورات التكنولوجية ، غدت تبدو لسكانها غير صالحة ، سواء فى الأمن الذى تجلبه أم فى السلطة التى تمثلها . وإذ تحس أوروبا بوطأة التهديد المشترك لقوى جديدة خارجة عنها ، فإن لفكرة أوروبا عناصر لا بد أن تنجذب نحو الولاء لها . فلها سلطة الماضى ، الذى قد يمكن أن يقترب من ماضى الصين ، ولكن لا مثيل له فى التاريخ . ويمكن إقامة الدعوى بشىء من الصواب على أساس أن الحضارة فى كل مكان اليوم هى فى الأصل حضارة أوروبية ، وأن عناصر الحرية والكبرياء الإنسانى فى أى مجتمع توجد فيه ، مثلها مثل عناصر التكنولوجيا ، لها جذور أوروبية . ولأوروبا كذلك طاقة من القوة والثروة ما برحت لا نظير لها . ففى الطقس وفى المصادر الطبيعية ، ليس هنالك على

سطح الأرض منطقة أخرى تقارن بها فى إفضائها للتقـــدم الإنسانى . ولا يسع المرء أن يشك حتى اليوم ، حين تحقق شعوب أخرى مثل هذا التقدم السريع ، فى أن الشعوب الأوروبية لا يمكن تخطيطها فى العمل البارع الهادف من أجل تعزيز المدنية .

إن ما تفتقر إليه أوروبا لتجذب ولاء سكانها ، هو الشكل الذى يجعل لجماعة مجردة طابع الشخص المعنوى ، الذى يمكن للأفراد أن يدينوا له بالولاء . فلأن للولايات المتحدة رئيساً ينطق بلسانها ، فإنها يسمع لها صوت شخصى وتتجلى لها إرادة شخصية . ولما كان للولايات المتحدة حدود مادية وعاصمة (فالعاصمة بمثابة ذلك الجزء من الجسم الذى يدير ويضبط سائر أجزائه) فمن الأيسر إمكان تصورها ككيان شخصى متسق . فإذا كان لأوروبا ملك أو رئيس ، عاصمة ودستور ، ولون واحد على الخريطة ، لأمكن للإنسان على التأكيد أن يجد الدول التى تؤلفها تفقد قوتها التى تقف بها فى وجهها فى حلبة التنافس من أجل اكتساب ولاء الناس .

وعلى ذلك فيمكن أن تغدو أوروبا على مر الأيام ، خلفاً للأمم الأوروبية كما غدت سويسرا خلفاً للولايات السويسرية .

ولكن هل نستبعد كندا ، والولايات المتحدة ، وجمهوريات أمريكا اللاتينية — وكلها أقطار أوروبية فى الأصل أقامها الأوروبيون من أعالى البحار ؟ هل نستبعد أستراليا ونيوزيلندة ؟ وهل نستبعد اتحاد جنوب أفريقية ؟ هل نستبعد اليابان وهى دولة أوروبية مولدة ؟ وهل نستبعد فى المستقبل الاتحاد السوفييتى ؟ ثم هل من اليقينى أن الهند أو جمهورية الفليبين أقل استحقاقاً من جنوب أفريقية ؟

إن المشكلة مزدوجة . لأن بلداً بضخامة الولايات المتحدة لم يستشعر - على عكس البلاد الأوروبية - ضآلة شأنه أمام التطورات التكنولوجية بحيث أحس

أبناؤه بحاجتهم إلى الاندماج فى وحدة أكبر على حساب هويتهم القومية . وفى الملابسات الحاضرة قد تستمر الولايات المتحدة فى التشبث باستقلالها وسيادتها . أما سائر الأقطار فإن عنصر الاتساق فى كل منها يفتقد كلما انبسط الكيان الشخصى المزمع ، فشمل خصائص متعددة أوسع جغرافياً وثقافياً وسكانياً . وكل ما نملكه هنا هو على أية حال التكهن بتطورات المستقبل التى تمضى بغير تحديد فى كنف تطور عام لا يقف عند حد . لقد بدأت سويسرا بتسوية ضعيفة بين ولايات ثلاث ذات سيادة جمع بينها الجوار الجغرافى ، واللغة الواحدة ، والدين الواحد ، والعدو الواحد . وبمضى القرون ، ضمت مساحة جغرافية أضخم ، وثلاث لغات على الأقل ، ودرجة من الاختلاف الدينى .

وإذا أبحنا لأنفسنا المضى فى التكهن لكان فى استطاعتنا أن نتطلع إلى زمن تنعكس فيه حضارة واحدة تشمل العالم بأسره ، فى تنظيم سياسى واحد للجنس البشرى . ذلك أنه بالنظر الطويل فى التاريخ ، نجد أن أشد الوقائع مغزى فى حاضرنا ، قد تكون أن ثمة مدنية واحدة قد نجحت فى نهاية الأمر فى أن تنبسط فتشمل الكرة الأرضية كلها ، وأن تنمى فى سرعة بيئة صناعية متسقة يعيش فيها الناس فى كل مكان . فلو أن زائراً من « المشترى » زار سنة ١٥٠٠ ، مدينة مكسيكو (التى كانت تسمى آنذاك تينوشتيتلان) ولندن وموسكو ولاهور وبيكين وطوكيو وهونولولو لشاهد حضارات عديدة منفصلة ومتميزة . فإذا زارها اليوم رأى فيها جميعها حضارة واحدة .

ومع أن هذا الذى تحقق قد تعقبه – على مر الزمن – إقامة حكومة واحدة للجنس البشرى فسيبقى نظام الجماعات المركزية ، كما كانت دول المدينة عند اليونان تشمل قبائل ، وكان يظن أنها تنتمى إلى أمة هللينية . وكما كان على عهد

الإمبراطورية الرومانية العالمية التي شملت أمماً و « دول — مدينة » ، وكما كان في « دول — الأمة » في الغرب حيث كانت جميعها أعضاء في العالم المسيحي . والدوائر المتعددة تتنافس من أجل أن تظفر بولاء الفرد الذي يقيم في مركزها كلها ، فبعضها يسود في فترة ، والبعض الآخر في فترة أخرى والذي يخضع للتطور هو الأهمية النسبية للجماعات المركزية .

نحن نعيش في عصر قد ينتهي فيه هذا التعقد كله إلى الفوضى ، ولن يسلم شيء ، وتعيث العصابات الهمجية فساداً ونهباً وسلباً كما حدث في القرن العاشر في أوروبا . أو قد تخلق قوة واحدة إمبراطورية عسكرية عالمية في معمعة هذه الفوضى ، كما فعلت روما . أو قد يتخذ التغير شكل التطورات التقدمية وهي رقيقة نسبياً ، تمضي نحو غلبة الجماعات الأكبر مع اندماج واختفاء الجماعات الأصغر . أو قد تنبسط البشرية إلى ما راء الفضاء ، تاركة الكواكب القديمة صانعة كواكب جديدة موجهة إياها إلى مدارات جديدة ، مزودة إياها بجو يمكن التنفس فيه ومستعيضة في نهاية الأمر عن العلاقات الدولية بالعلاقات بين الكواكب . وقد تسكن البشرية كواكب ، ومن ثم تستهل علاقات بين النجوم . إن المستقبل قد يحقق أياً من هذه الاحتمالات أو كلها ، ولكننا لا نستطيع أن نتنبأ به . كل ما في وسعنا أن نفعل هو أن نحاول فهم العناصر المنطوية فيه .

(٣٤)

استخدمت كلمات « ولاية » « دولة » ، « جماعة » دون ما تفرقة بينها ، وذلك في إحالتي على رؤيا روسو للعالم المثالي . ففي تلك الرؤيا لم تكن الدولة شيئاً والجماعة شيئاً آخر . فالدولة كانت مجرد تعبير عن الجماعة ككل . ولعل من الممكن القول بأنها كانت صورة الجماعة ، ولا تتميز منها أكثر مما تتميز صورة بدن الإنسان من البدن ذاته .

لقد تنبأ كل من « روسو » و « ماركس » بتحول أساسى فى الطبيعة البشرية . وحين يتم هذا التحول سيكون الناس جميعاً سواء . ولن تكون هنالك اختلافات ولا صراعات . فى هـذه المرحلة فى رؤيا « ماركس تضمر الدولة » .

وضمور الدولة هذا ، متضمن — كما أرجح — فى رؤيا « روسو » أيضاً ما لم تبق الدولة بالضرورة لإدارة الشئون الخارجية . والعقـد الاجتماعى يصور للقارىء عالماً من أشخاص معنوية كل منها مستقل ، وكل منها يسعى لمصلحته الذاتية . وقد كان أمل « روسو » فى بحث كبير بعد ذلك يواجه فيه المشكلات التى ندعوها اليوم علاقات دولية ، ولكنه لم يفعل ذلك بالمرة ، وربما لو فعل لتنبأ بعالم نهائى (ولكان قد تنبأ بالتأكيد بنوع ما من الفدرالية يسبق هذا العالم) تندمج فيه جميع الأشخاص المعنوية لتشكل الشخص المعنوى الواحد للجنس البشرى تحت رعاية وهداية إرادة واحدة كلية . والحق أن هـذا المضمون المحتمل فى فلسفته سرعان ما استغلته جيوش الثورة الفرنسية التى نهضت « لتحرير » الشعوب وراء حدود فرنسا والاحتفاء بها كإخوة . وهذا المضمون واضح غاية الوضوح فى الماركسية .

(٣٥)

١ — « لقد وجدت الولايات المتحدة نفسها تقاتل مدى أربع سنوات لتخضع شعب الفليبين الذى لم يشأ أن ينضوى تحت لوائها » .

وتأييداً لهذه القضية ، أنظر الفصل الخامس عشر إلى السابع عشر من كتابى : الحلم والواقع ، نيويورك ١٩٥٩ . Dream and Reality

٢ — « . . . الإمبراطورية الرومانية التى عاشت جيلا بعد جيل لا لشىء إلا لأنها كانت أشبه بشجرة عجوز تبقى منتصبة القامة بعد موتها » .

أعتقد أن هـذا التشبيه المؤثر كان « اشبنجلر » أول من استخدمه فى كتابه : انهيار الغرب .

٣ — « إننا نمتطى جوادين ويجب علينا أن نضع قدماً واحـدة بكل ثبات على صهوة كل منهما » .

ثمة تعبير كلاسيكى عن هذه المشكلة فى القصص فى رواية « دون كيشوت » لسيرفانتس . فدون كيشوت يعيش فقط فى العالم الإسمى للقصص الوهمية فى العصور الوسطى ، فهو عاجز عن إقرار الوقائع الوجودية كما هى عليه ، آخذ بأفكاره عن الملاءمة بالرغم منها . و « سانشو بانزا » يعيش فقط فى العالم الوجودى . وما يضفى على القصة روحها هو وعى القارىء بأن الفارس المخبول يمثل شيئاً أكثر من جنون لا معنى له . فهو بخلاف « سانشو » له نفس . فهو يتطلع ، وإن يكن بطريقة تدعو للرثاء ، إلى اللوغوس .

وتعد « كانديد » لفولتير مثلا آخر . فالدكتور بانجلوس يمثل أولئك المحتالين الذين يجعلون حرفتهم الاتجار بالأفكار الإسمية ويرصدونها لخدمة مصالحهم الدنيوية . و « كانديد » الذى تولى تعليمه « بانجلوس » ، ودون معرفة بالعالم الوجودى ، يسافر عبر قارتين فى محاولة للعثور على بلاد توافق ظروفها الوجودية عالم أفكاره الإسمية . وفى نهاية المطاف كيف نفسه بالحياة فى العالم الوجودى كما هو . وأياً ما كان ، فقد كان متميزاً عن المحتالين والأوغاد الذين أحاطوا به بنفس النبل الذى ميز « دون كيشوت » عن أحاطوا به من سفلة القوم .

إن قضية العالمين وما يصيب أحدهما من خيبة أمام الآخر هى قضية المأساة والملهاة أيضاً بما بينهما من قرابة ومن انتقال إحداهما إلى الأخرى

فكلتاهما تتناول التباين الأساسى فى الطبيعة البشرية ، وإن كانت كل منهما تتناوله من وجهة نظرها الخاصة . وفى جميع المآسى العظمى ينهزم اللوغوس فى شخص البطل الذى يمثله ، أمام الملابسات الوجودية الدنيئة التى تحيط به . هذه هى القضية فى « هاملت » وفى « الإخوة كارامازوف » ، وهذه هى القضية فى « موبى ديك » .

والسبب فى أن هذه المآسى ترفع من الروح المعنوية أكثر مما تثبط العزم هو أنه تحت السطح ، ثمة تأكيدات « للوغوس » فى الإنسان أكثر من إنكاره . فبينما الحقيقة أن الحوت الأبيض هزم « آخاب » بالمعنى الحرفى ، فإن آخاب قد انتصر بالمعنى النهائى ، وذلك برفع شأن كرامة الإنسان ، وبإظهار أنها لا تخبو . فآخاب ، لا الحوت ، هو الذى يبقى نموذجاً نقتدى به . وكذلك الشأن فى « دون كيشوت » و « كانديد » و « هاملت » و « ديمترى كارامازوف » .

(٣٦)

١ — « إن أوجه التشابه لا تيسر التعريف تيسير وجوه الاختلاف له » أنظر الباب الثانى ـ القسم الخامس ـ فقرة ٣ .

٢ — الاستشهاد بـ « كليفتون فاديمان » من تقدمة لرواية « تولستوى » « الحرب والسلام » . نيويورك ١٩٤٢ (ص ٢٤)

٣ — الاستشهاد من « توسيديدس » من كتابه : « تاريخ الحرب البيلوبونيزية » .

Thucydides : The History of the Peloponnesian War. R. W. Livingstone, ed. London 1934, Book I p. 45.

(٣٧)

١ ــ وفى عبارات ميتافيزيقية ، من الممكن تصور انضمام جميع جزيئات الموجود واندماجها بعضها فى البعض الآخر ـ من الذرات إلى الجزيئات ومن الجزيئات إلى الكائنات العضوية ، ومن الكائنات العضوية لتشكل إحساساً مركباً وهكذا ـ إلى أن يغدو الموجود كله فى النهاية ، بعد شوط طويل من التطور واحداً » .

فى خاطرى بحث « تايلهارد دى كاردين» فى كتابه: « الظاهرة الإنسانية » ، فهنا تمثل لنا هذه الظاهرة كرؤيا . كوحى دون أن تعزز حجة أو دليلا .

فى الباب الثانى ـ قسم ٢ ـ فقرة ١ : أبديت ميلى للواحدية ، وفى الباب الثانى ـ قسم ٢٥ ـ فقرة ٢ قدمت بعض الأسس لهذا الميل .

٢ ــ « وينبغى لنا . . . . . . أن نبغى رؤية مثل هذا التنظيم للبشرية كلها بحيث يضمن حرية الفكر والتعبير . وبحيث يقى من عسف أى نزعة للاستبداد » .

يقول « لورد أكتون » : « إن أشد اختبار يقينى نحكم به عما إذا كان بلد من البلاد حراً ، هو مقدار ما تنعم به الأقليات فيه من أمن » . (٥٧)

هوامش

١ — E.W.F. Tomlin, Great Philosophers of the East. London, 1959, pp. 36 ff. & 310.

٢ — أنظر المصدر السابق . الإحالات الموجودة فى كشاف المصطلحات والأعلام .

٣ — Quaestiones disputatae, VII : "De veritate," Qu. 1, Art, IV, 3.

٤ — أنظر ص ٣٧٩ — ٣٨٠ ، ٣٨٦ من نقد العقل الخالص ترجمة « مايكليجون » .

Critique of Pure Reason, translated by J.M.D. Meikle John London 1934.

٥ — أنا مدين بمعلوماتى عن هـذا التمثال للدكتور هـ . ل . شابيرو بالمتحف الأمريكى للتاريخ الطبيعى ، حيث يوجد التمثال بمكتبه .

٦ — أنظر الباب الأول ، قسم (٢٥) .

٧ — ألف « لوك » : مبحثين فى الحكومة قبل سنة ١٦٨٨ ، وإن كانا قد نشرا بالفعل بعدها . وهما يمثلان مع الثورة فكرة الملاءمة الشائعة فى ذلك العصر ، وأما الفكرة التى تمثلها ملكية ستيوارت فقد أصبحت مهجورة .

٨ — الكتاب الثانى ، الفصل السابع .

٩ — الكتاب الثانى ، الفصل الثالث .

١٠ — أنظر ص١٠٦ من : تأملات فى الثورة فى فرنسا

Reflections on the Revolution in France.
London. 1950.

١١ — أنظر ص ٢٦٤ : دراسات فى الحرية والسلطة

Essays on Freedom and Power, Boston 1949.

١٢ — أنظر ص ٣١ من المصدر السابق

دراسة عن « تاريخ الحرية فى العصور القديمة »

"The History of Freedom in Antiquity"

١٣ — The Philosophy of History, trans. J. Sibrée, N. Y. 1944 P. 14.

(Quoted by Bowle, Politics and Opinion, London, 1954. p. 45).

١٤ — هذا النص موجود فى طبعة « العقد الاجتماعى » باريس سنة ١٩٤٣ ص ٢٣٢

"Du Contract Social, Paris, 1943".

١٥ — Marx-Engels Gesamt ausgabe, Abteilung I, Band 5 : "Die Deutsche Ideologie" 1845-46, Marx-Engels. Verlag G.M.B.H , Berlin, 1932. p. 10.

١٦ — بعد أن أوجز كل من « ماركس وإنجلز » تاريخ الصراع الطبقى حتى لحظة ميلاد طبقة البروليتاريا أشار إلى هذه الطبقة على أنها مؤلفة من « أغلبية أعضاء المجتمع ... ومنها ينشأ الوعى بضرورة ثورة أساسية » .

وعى هو الوعى الشيوعى ، ويمكن أن ينشأ أيضاً فى الطبقات الأخرى . فشكراً لموقف هذه الطبقة » .

أنظر ص ٥٩ ـ ٦٠ من المصدر السابق .

١٧ — أنظر ص ١٠ عدد ٢١ ديسمبر سنة ١٩٥٨ من الأ زرفر

The Observer-London

١٨ — فى استشهادى بالنص الأصلى المراجع حافظت فى معظم الأحوال على الأصل ، إلى حد أننى استبدلت « يهوه » بـ « الرب » .

C. f. Rabbi Isidore Epstein, Judaism, London 1959, p. — ١٩
55 ; Dean William R. Inge : Every Man's Bible, New York. 1931 pp. XIII, XIV.

« من عساه يشبهك يا « يهوه » بين الآلهة ؟ » هكذا أنشد موسى وشعب إسرائيل فى سفر الخروج ١٥ : ١١

٢٠ — أنظر المصدر نفسه كتاب يوحنا

٢١ — « الخطيئة الأصلية هى نتيجة خطيئة اقترفها ، طبقاً للواقع التاريخى إنسان فرد يدعى آدم ، وهى صفة جبلية فينا ، لا لشىء إلا لأنها انحدرت إلينا منه .. »

Papal encyclical Humani generis 1950.
Translation by R. A. Kn.

يذكر لنا كافراتا Canon Cafferata فى كتابه :

"The Catechism Simply Explained". (London, 1954. pp. 62).

أن نار جهنم نار حقيقية من نوع ما « وأن الألم الذى تسببه ألم حسى » .

٢٢ — لمناقشة سقوط الاعتقاد فى هذه النظرية فى الأزمنة الحديثة أنظر الباب الأول من كتابنا القسم ٢٦ .

٢٣ — الجملة الأولى فى كتاب « مقدمة إلى مبادىء الأخلاق والتشريع الفصل الأول »

"An Introduction to the Principles of Morals and Legislation". Chap. I.

٢٤ — أنظر صفحتى ٢٦٥-١٦٦ .

٢٥ — أنظر Cambridge Modern History, Vol I, Ch. XX.

٢٦ — أنظر ص ١٨٢ من :

Plato : The Republic, Translation by Davis and Vaughan, London, 1935, Book V.

٢٧ . ورد فى الموسوعة الأسترالية ـ سدنى سنة ١٩٥٨ « أنه وإن كان الجنسان يعيشان عادة فى عرى ، فإن بعض الأفراد يضعون أحياناً جلد ـ الكانجرو على أحد الكتفين » وتذكر بصدد لغتهم « أن من المشكوك فيه أن أعدادهم تخطت إثنين . فلم يكن هناك نظام مستقر للكلام ، فبدلا من العدد وتصريف الفعل ، والفعل استخدمت الإيماءات والاشارات للتعبير عن فوارق المعنى » . وتقول الموسوعة إن المستوطنين البيض نظروا إلى السكان الأصليين نظرتهم إلى بشر من درجة أدنى وعاملوهم بمقتضى ذلك .

٢٨ — أنظر الباب الثانى ، قسم ٢٥ ، فقرة ٢ .

٢٩ — تصور هذه المرأة العجوز دور الجهل فى تيسير مشكلة التوفيق بين الحقيقة المجردة والحقيقة الملموسة . فهى من حيث كونها أحد أفراد

الشعب الذى يحمل مسئولية السلطة (بمقتضى النظرية التى من أجلها قدم للمحاكمة ، وهى النظرية الممثلة فى ديباجة ميثاق الأمم المتحدة) قد استدعيت لتدلى بوجهات نظرها عن الشعب اليهودى ، وعن أحداث بولندا . ولما لم يكن لآرائها سند من تجربة بالحقيقة الملموسة فى أية حالة من الحالتين المذكورتين ، فإن آراءها لا يمكن أن تستند إلا على ماقدم إليها متنكراً فى ثياب حقيقة مجردة . وما دامت لا يمكنها أن تشعر بالحاجة إلى التوفيق بين التجريد والتجربة ، فإنها تسلم بالأمر جملة وتفصيلا من غير مناقشة .

فالجاهل يعيش فى عالم مجردات لم توضع موضع الفحص والاختبار ، ومايبنغى أن يلاحظه القارئ مع ذلك ، هو أن الفلاحة العجوز لا تختلف فى هذا اختلافاً واسعاً عن أستاذ جامعى ، كما يمكن أن يخطر للإنسان لأول وهلة ، فكم من الأساتذة الأمريكيين لهم آراؤهم فى العلاقات الدولية ، يعلمون الحقيقة الملموسة فى الصين أو فى الباكستان ؟ فهم كذلك يعتمدون على تصورات للحقيقة المجردة لم توضع فى معظمها موضع الاختبار بمحك الحقيقة الملموسة .

٣٠ — الفقرتان التاليتان توصيان بأن الألمان لم ينجذبوا وحدهم لفكرة كونهم قد اختيروا بالطبيعة ليسودوا سائر البشرية . فمع دورة القرن عندما امتلكت الولايات المتحدة الفلبين ، كتب المحرر الليبرالى الممتاز ، « وليم ألن هوايت » أنه لمصير الأنجلو — سكسون الجلى أن يتصدر العالم مظفراً . فهو سيملك جزر البحر ... هذا ما يقضى به القدر للشعب المختار . هكذا كتب ... وهكذا يكون . وفى نفس الوقت كتب السناتور « ألبرت بيفردج » — وهو سياسى مؤرخ عن الله « ... لقد اختار الله الشعب الأمريكى بمثابة أمته المختارة لكى تتولى أخيراً القيادة لتجديد العالم » .

هذان نصان مأخوذان عن :

Mark Sullivan = Our Times, N.Y. 1926. Vol. I. pp. 48 and 50.

٣١ — Decline and Fall of the Roman Empire, London. 1909. Vol II. Chap. XII. pp. 390-391.

٣٢ — Sebastian Haffner in the Observer, London, April 24, 1960.

٣٣ — القسم الخامس من مقال عن المنهج .

Discours de La Méthode.

٣٤ — انظر الباب الأول ، قسم ٢٥ ، الباب الثانى ، قسم ٥ فقرة ٣ ، قسم ٢٥ فقرة ٢

٣٥ — انظر الباب الثانى قسم ٤ فقرة ٣ .

٣٦ — مقال عن «الطبيعة البشرية» ص٥٣٦ من موسوعة العلوم الاجتماعية المجلد السابع .

The Encyclopedia of the Social Sciences. N. Y. 1932. Vol. VII.

٣٧ — Hamburg, 1934, p. 92.

٣٨ — André Lalande (ed.) : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris, 1960. p. 631.

٣٩ — نفس المصدر السابق ص ٥٩١ .

٤٠ — J.O. Urmson (ed.) : The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers, London, 1960. pp. 253-254.

٤١ — Norman. O. Brown, : Life Against Death : The Psychoanalytical Meaning of History, London, 1959. p. 25.

٤١ — ا — المشكلة هنا هى المشكلة الأبستمولوجية التى تناولناها فى الفصل الثانى .

٤٢ — Paris, 1960. pp. 773-774

٤٣ — أنظر الباب الثانى . القسم ٩ فقرة ٥ .

٤٤ — Letter to Dr. Lewis Meyer (Ep.XII) Quoted in Sir Frederick Pollock, : Spinoza, London, 1935. p. 73.

٤٥ — الباب الثانى — قسم ٩ — فقرة (١) .

٤٦ — لا ينطبق هذا ، أو هو ينطبق فقط مع تحفظات على الفلاسفة الثوريين مثل روسو وماركس . ولكن دولة روسو الأصلية « جنيف » كانت أساساً لنموذج روسو . وحتى ماركس الذى كان ثورياً فعالا شأنه شأن روسو لم يخطر بباله أن يكون كذلك ، فقد أخذ الصراع الطبقى فى عصره كنموذج للمجتمع الإنسانى ، إلى اليوم الذى ينتهى فيه عند غاية غيبية تعادل اليوم الآخر ، ويقدم مملكة السماء إلى الأرض .

٤٧ — Shakespeare, Sonnet XVIII

٤٨ — W.J. Cory, Heraclitus

٤٩ — Cf. Isiodore Epstein, Judaism, London 1959. Ch. 2.

٥٠ — أنظر أيضاً إنجيل متى ٨ : ٥ — ١٣ .

٥١ — ذكر هذا فى الطبعة الدولية لنيويورك تايمز ٢ أغسطس سنة ١٩٦١ .

International Edition, The New York Times.

٥٢ — انظر الباب الثانى — قسم ٤ فقرة ٣ .

٥٣ — خطاب ألقى فى مدينة نيويورك ، ١٥ فبراير سنه ١٩١٣ فى هيكس . أنظر ص ٤١٧ من :

Hicks : Famous Speeches by Eminent American Statesmen, St. Paul. 1929. p. 417.

٥٤ — Doubleday Dolphin Edition, 1961.

مأخوذ عن نسخة طبق الأصل من الطبعة الأصلية فى ١٠ يناير سنة ١٧٧٦ ص ١٣

٥٥ — Nalionalism and After, London, 1945. p. 43.

٥٦ — نفس المصدر السابق ص ٤٢ .

٥٧ — Essay on "The History of Freedom in Antiquity", in Essays on Freedom and Power, Boston, 1949.





الثمن [illegible] قرشا